Baumgartner

DIE KLAGEGEDICHTE DES JEREMIA
UND
DIE KLAGEPSALMEN

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER LICENTIATENWÜRDE

DER

HOCHWÜRDIGEN THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

DER

KÖNIGLICHEN UNIVERSITÄT MARBURG

VORGELEGT VON

DR. PHIL. WALTER BAUMGARTNER
LEKTOR DER HEBRÄISCHEN SPRACHE AN DER UNIVERSITÄT MARBURG

MARBURG 1916

Von der theologischen Fakultät angenommen
am 7. Mai 1916.

Inhaltsverzeichnis auf S. 68.

Die vollständige Arbeit, vermehrt um ein viertes Kapitel „Das Verhältnis der Klagegedichte Jeremias zu der Gattung der Klagelieder", erscheint, VIII und 92 Seiten stark, unter dem Titel „Die Klagegedichte des Jeremia" in Kürze als Beiheft 32 zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft im Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen.

Erstes Kapitel.

Die Geschichte der Frage.

Daß gewisse Stücke des Buches Jeremia sich mit manchen Liedern des Psalters — vom Buche Hiob sehe ich hier der Einfachheit halber zunächst ab — ziemlich stark berühren, ist seit langem bekannt. Gedeutet wurde diese Erscheinung auf verschiedene Weise.

Da manche der Psalmen, die am deutlichsten eine solche Verwandtschaft zutage treten lassen, wie ψ 31 35 40 69, nach der Überschrift von David stammen, lag die Annahme am nächsten, Jeremia, als der Jüngere, habe hier davidische Psalmen nachgeahmt. So urteilten z. B. Aug. Kueper, Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex (1837) S. 158—164; E. W. Hengstenberg, Commentar über die Psalmen II (1843) S. 179f.; Frz. Delitzsch, Commentar über den Psalter[3] (1873) S. 266; C. F. Keil, Biblischer Kommentar über den Propheten Jeremia (1878) S. 235; in neuester Zeit noch C. von Orelli, Der Prophet Jeremia[3] (1905) zu 18_{20} und 20_{11-13}, und — freilich unter Verzicht auf die davidische Verfasserschaft der Psalmen — E. Sellin, Disputatio de origine carminum, quae primus psalterii liber continet (1892) S. 118—122.

Wo es sich aber um namenlose Psalmen handelte, und wo die Forschung sich nicht mehr an die Psalmenüberschriften gebunden fühlte, führte jene Ähnlichkeit vielmehr zu dem Schlusse, die betreffenden Psalmen stammten aus der Feder Jeremias. Daß Jeremia der Verfasser von Psalmen sei, ist überhaupt ein alter Gedanke. Freilich wenn schon einzelne Handschriften der Septuaginta ψ 65 137 und 138, und solche der Vulgata ψ 65 und 137 zum Teil neben David dem Jeremia zuschreiben, so wird dies — namentlich bei ψ 65 und 137 — kaum auf Grund derartiger Beobachtungen geschehen sein, da gerade diese Lieder keinen Anlaß zu solchen bieten. Eher dürfte man dies als Erklärung herbeiziehen, wenn Theodor von Mopsuestia ψ 35 von David im Namen Jere-

mias gesprochen sein ließ.[1] Im 17. Jahrh. sprach ein englischer Theologe, Dean Jackson (1579—1640), die Meinung aus, eine Anzahl „davidischer" Psalmen sei zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft von Jeremia verfaßt worden.[2] Derjenige aber, der auf Grund der gegenseitigen Berührungen diese Ansicht eigentlich begründete und in weitem Umfang vertrat, war Ferd. Hitzig. In seinem Psalmenkommentar von 1863—1865 hielt er, zum Teil etwas abweichend von seinen früheren „Untersuchungen zu den Psalmen" (1835), ψ 5 6 22 28 30 31 35 38 40 55 69—71 für sicher, ψ 14 23—27 29 32—34 37 39 41 53 für vielleicht von Jeremia verfaßt. Für ψ 31 schloß sich ihm H. Ewald, Die Psalmen [2] (1840) S. 173, an, ebenso später Fr. W. Schultz und H. Strack in ihrem Psalmenkommentar (1888) S. 78. H. Hupfeld urteilte, Hitzig habe in richtigem Gefühl dem Jeremia eine Reihe von Psalmen zugewiesen, was an sich große Wahrscheinlichkeit für sich habe, wenn es auch oft von Hitzig am unrechten Ort oder nicht auf rechte Weise bewiesen werde. (Die Psalmen (1855) IV S. 467 = [2](1868) I S. 50.) Ähnlich äußerte sich De Wette, Commentar über die Psalmen [4](1836) S. 257, der zwar für ψ 22 und 31 Jeremias Verfasserschaft ablehnte, im übrigen aber es für sehr wahrscheinlich hielt, „daß manche Klagpsalmen von dem Dulder Jeremia herrühren". Steiner nahm für ψ 22 30 31 35 40 69 71 Abfassung durch Jeremia an, andere ließ er aus dem Kreise Jeremias hervorgegangen sein (Schenkels Bibellexikon V (1875) S. 5). Ja selbst Frz. Delitzsch übernahm für ψ 40 69 71 Hitzigs Vermutung. Der jüngste Vertreter dieser Auffassung ist wohl C. J. Ball, der in seinem Jeremiah (1890) S. 10f. unter Berufung auf Hitzig ψ 23 26—28 auf Jeremia zurückführt.[3]

Mit der Erkenntnis, daß der Psalter das Gesangbuch des zweiten Tempels und seine Lieder in ihrer großen Mehrheit ein Erzeugnis der nachexilischen Zeit seien, mußten diese beiden Erklärungsversuche fallen. Psalmen Jeremias wurden damit so unwahrscheinlich wie Psalmen Davids. Soweit man jenen Berührungen überhaupt nachging, fand man jetzt die Priorität bei dem Propheten, der in seinem Leiden wie in der Art es zu äußern den späteren Psalmisten vorbildlich geworden sei. So Fr. Baethgen, Die Psalmen [2] (1904) S. 86; Ch. A. Briggs, The Book of Psalms I (1907) S. 264; Fr. Buhl, PRE VIII S. 660; T. K. Cheyne, The origin and religious contents of the Psalter (1891) S. 122. 135f. mit ausdrück-

---

[1] Vgl. Fr. Baethgen, ZAW 5 (1885) S. 99.

[2] Vgl. T. K. Cheyne, The origin and religious contents of the Psalter (1891) S. 122. 136.

[3] Vgl. Cheyne a. a. O., S. 135; mir ist das Buch nicht zugänglich.

licher Widerlegung HITZIGS; C. H. CORNILL, Das Buch Jeremia (1905) S. 151; S. R. DRIVER, The Book of the Prophet Jeremiah (1906) S. 118; FR. GIESEBRECHT, Jeremia [2](1907) S. 135; E. KAUTZSCH, Die Heilige Schrift des AT [3]II (1910) S. 137; J. OLSHAUSEN, Die Psalmen (1853) S. 146; J. SMEND, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte [2] (1899) S. 264; J. WELLHAUSEN, The Book of Psalms (1898) S. 178. — Freilich liegt nur von einigen der Genannten, von BUHL, CHEYNE, SMEND und WELLHAUSEN, eine umfassende Äußerung vor. Gewöhnlich wird nur zu einem einzelnen Fall, namentlich zu ψ 31 14 : Jer 20 10, eine Entscheidung gegeben, was ja nicht notwendigerweise auch schon eine prinzipielle Stellungnahme einschließt. Aber meist wird es doch darauf hinauskommen. Für die ganze Auffassung ist bezeichnend, daß man der Frage verhältnismäßig geringes Interesse entgegenbringt. Die einzige Arbeit, die sich etwas eingehender damit beschäftigt, W. CAMPE, Das Verhältnis Jeremias zu den Psalmen (1891), sei darum kurz charakterisiert: C. meint, die Mehrzahl der von HITZIG aufgestellten Parallelen als bloße Sinnberührungen, die sich aus der Ähnlichkeit der Lage und der Gedanken von selber ergäben, ablehnen zu müssen, und versteigt sich auf S. 11 gar zu der Behauptung, man könnte ebensogut, wenn nicht besser, Abfassung dieser Psalmen durch Jesaia oder irgend einen andern Propheten annehmen. Nur ψ 6 2 (38 2) : Jer 10 24, ψ 31 14a : Jer 20 10a, ψ 35 6a : Jer 23 12a, ψ 1 3 : Jer 17 18, ψ 79 6f. : Jer 10 25, ψ 135 7 : Jer 10 13 läßt er als wirkliche Parallelen gelten und findet da überall die Priorität bei Jeremia. Immerhin gibt er zum Schlusse doch zu, „daß Jeremias Sprache an manchen Stellen einen psalmenähnlichen Charakter hat. . . . Und der elegische Ton seiner Sprache, der besonders mit dem der sog. Klagepsalmen manches Verwandte zeigt, liegt begründet in dem tiefen Ernst und der düstern Melancholie des an trüben Lebensschicksalen reichen Mannes“ (S. 36). — Die Arbeit leidet an dem Fehler, daß sie überall nur Berührungen zwischen einzelnen Stellen sieht. Wo C. Halt macht, beginnt überhaupt erst das Problem.

Da diese Auffassung dem unverkennbaren Psalmencharakter so mancher Jeremiastelle zu wenig gerecht wird, konnte sie auch nie allgemein befriedigen. B. STADE war der erste, der die hier vorhandene Schwierigkeit recht empfand und sie in seiner kraftvollen Weise dadurch zu beseitigen suchte, daß er eine Reihe solcher Lieder (10 23–25 11 15–12 6 14 7–10 15 10–12 15–19 17 20 7–18) als spätere Zusätze ausschied; vgl. ZAW 6 (1886) S. 153, Geschichte des Volkes Israel I (1887) S. 646 [2] 676 [1], Biblische Theologie des AT I (1905) S. 252, wo er wieder geneigt ist, 11 18–23 12 5f. für echt anzusehen. Sein kühnes Vorgehen fand wenig

Zustimmung und Nachfolge. Fr. Schwally bestritt die Echtheit von 15 10–18, ZAW 10 (1890) S. 237, und A. Dillmann, Hiob[4] (1891) S. xxxiii, die von 20 14–18. Allein B. Duhm, Das Buch Jeremia (1901), sprach von all diesen Liedern nur 10 23–25 12 1–6 dem Jeremia ab; an der Echtheit der übrigen hielt er in richtiger Erkenntnis ihres prophetischen Charakters fest und begnügte sich, nur einzelne besonders stark an die Psalmen erinnernde Verse darin zu streichen. Zustimmung fand er damit bei O. Kieser, ThStKr 78 (1905) S. 507f. Ähnlich wie Duhm, nur mit noch weniger Streichungen, behalfen sich Cornill und Giesebrecht, sowie J. W. Rothstein in Kautzschs Heiliger Schrift des AT[3] I (1910). Stades radikaler Standpunkt fand nur zwei neue Vertreter. Nach Nath. Schmidt, Encyclopaedia Biblica II (1901) S. 2388f.[1] haben die Abschreiber und Herausgeber des Jeremiabuches eine Anzahl poetische Stellen und Psalmenfragmente eingeschoben: 4 19–21 8 18–23 9 22f. 10 19–21 23–25 11 15–17 12 1–6 7–13 13 15–17 14 2–6 7–9 19–21 22 15 5–9 10 11–14 15–18 19–21 16 19f 17 1–4 5–8 9–11 12f. 14–18 20 7–13. 14–18. Ähnlich scheidet G. Hölscher, Die Profeten (1914) S. 396—399, — wenn auch mit etwelchem Vorbehalte — 10 23–25 11 18–20 12 1–6 14 19–22 15 10–12 15–21 16 19f. 17 12f. 14–18 18 18–23 20 7–13. 14–18 als psalmartige Zusätze aus.

Ein ganz anderes Aussehen gewann unsere Frage durch die von H. Gunkel in die alttestamentliche Wissenschaft eingeführte Gattungsforschung.[2] Sie ergab einerseits, indem sie die Vorgeschichte der uns erhaltenen geistlichen Psalmen aufdeckte, das höhere Alter der Psalmendichtung und bot auf der anderen Seite erst die Möglichkeit, die psalmartigen Lieder Jeremias methodisch mit den Psalmen zu vergleichen. Gunkel kam zu folgendem Ergebnis: Jeremia hat in den Formen der Klagepsalmen gedichtet, aber die Gattung der Klagepsalmen nicht erfunden; vgl. seine „Israelitische Literatur“ in der „Kultur der Gegenwart“ Teil I Abteilung VII (1906) S. 87. 89, RGG IV Sp. 1942, Reden und Aufsätze (1913) S. 95, und in der Einleitung zu H. Schmidts „Großen Propheten“ (1915) S. LXIIIf. LXXII. Dieselbe Auffassung hatte, in Abhängigkeit von Gunkel, schon früher W. Erbt, Jeremia und seine Zeit (1902) S. 167—189, vertreten, und in ihrem Sinne entschieden sich in der Folge auch E. Balla, Das Ich der Psalmen (1912) S. 47—49. 51—56;

---

[1] Sein Aufsatz „The Book of Jeremiah“ in The New World 9 (1900) S. 655—673 war mir nicht zugänglich.

[2] Daß zu einer solchen, besonders im Gebiet der Psalmen, schon vor Gunkel gewisse Ansätze vorhanden waren, soll damit nicht in Abrede gestellt werden. Nur waren jene früheren Versuche nicht so umfassend, und vor allem blieben sie für die hier behandelte Frage ohne Bedeutung.

H. Gressmann, Die Schriften des AT in Auswahl II 1 (1910) S. 327; M. Haller, RGG III Sp. 306; S. Mowinckel, Zur Komposition des Buches Jeremia (1914) S. 60; H. Schmidt, RGG II Sp. 1155, Die religiöse Lyrik im AT (1912) S. 38—40, Die großen Propheten (1915); E. Sellin, Einleitung in das AT (1910) S. 110, ²(1914) S. 123f., Zur Einleitung in das AT (1912) S. 63f. 84; W. Staerk, Die Schriften des AT in Auswahl III 1 (1910) S. 152f.[1] — Auf diesem Standpunkt steht auch die vorliegende Untersuchung, die das, was in den genannten Arbeiten nur angedeutet werden konnte, eingehend und erschöpfend behandeln will.

---

[1] Hierher gehört in gewissem Sinne auch der Aufsatz von W. Caspari „Jeremia als Redner und Selbstbeobachter" NKZ 26 (1915) S. 777—788 und S. 842—863, der mir erst zu Gesicht kam, als meine Arbeit im wesentlichen schon abgeschlossen war. Auf Gunkel bezieht sich C. nie, nur gelegentlich auf Balla; er arbeitet mit denselben Gattungen — wobei er im einzelnen freilich oft zu wenig scharf sieht — und kommt auch ungefähr zum selben Ergebnis.

Zweites Kapitel.

Die Gattung der individuellen Klagelieder.[1]

Zu dieser Gattung gehört ungefähr ein Drittel aller Lieder des Psalters, nämlich ψ 3 4 5 6 7 11 13 16 17 22 25 26 27[2] 28 31[3] 35 38 39 40_{12-18} 42/43 51 54 55 56 57 59 61 62 63 64 69 71 77 86 88 $102_{1-12\ 24-29}$ 109 119 120 123 130 140 141 142 143 144; ferner Thr 3. Ähnlicher Art sind eine Anzahl Lieder aus dem Buche Hiob, namentlich 10_{1-22}. Als besonders deutliche Musterbeispiele seien etwa ψ 3 5 6 13 22 26 28 51 54 86 140 hervorgehoben. Für den Beweis, daß in allen diesen Liedern eine Einzelperson, nicht eine Mehrheit, das Volk oder die Gemeinde, Subjekt ist, sei ein für allemal einfach auf Ballas Arbeit verwiesen. — Ähnlichen Aufbau, zum großen Teil auch dieselben Motive und Wendungen haben die „öffentlichen" Klagelieder, in denen eine Mehrheit über ein dem ganzen Lande widerfahrenes Unheil klagt. Dahin zählen ψ 9_{18-21} 10[4] 12 44 $60_{3-7\ 11-14}$ 74 79 80 83 85_{5-8} 89_{39-52} 94 und Thr 5. Zur Ergänzung sind ferner die

---

[1] Vgl. H. Gunkel, Die israelitische Literatur (1906) S. 65. 88f. RGG IV Sp. 1945—47, Ausgewählte Psalmen [3] (1912); E. Balla a. a. O. S. 13—29. 47—56; H. Schmidt, Die religiöse Lyrik im AT (1912) S. 16—27, W. Staerk a. a. O. S. 143—228. — Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei gleich hier bemerkt, daß ich in der Terminologie ganz Gunkel folge. Unter „Klageliedern" verstehe ich also diejenige Gattung Psalmen, die man oft als „Klagepsalmen" bezeichnet, während Staerk und Kittel dafür den Ausdruck „Bittgebete" — z. T. auch „Trostgebete" — eingeführt haben. Für die Qina bleibt dann der Ausdruck „Leichenklage". — In diesem Kapitel ist bei Zitaten aus dem Psalter die Bezeichnung (ψ) weggelassen. — Die eingestreuten Textproben schließen sich vielfach an die vorhandenen Psalmenübersetzungen an.

[2] Das „Klagelied" 27_{7-14} ist wohl vom „Vertrauenspsalm" 27_{1-6} abzutrennen, vgl. Balla S. 16.

[3] ψ 31 zerfällt wahrscheinlich in zwei Klagelieder: v. 2—9 und v. 10—25, vgl. Balla S. 16.

[4] ψ 9 und 10 bilden zusammen ein alphabetisches Lied, das aber inhaltlich wenig einheitlich ist; vgl. Balla S. 111f.

Danklieder beizuziehen, die auf die in den Klageliedern erflehte Rettung schon zurücksehen. Sie berühren sich nicht nur in ihrem ganzen Sprachgebrauch stark mit den Klageliedern, sondern führen mitunter das damals in der Not vorgetragene Klagelied ganz oder teilweise an; vgl. ψ 9 2–5 14–17 18 30 34 40 1–11 41 66 92 116 138 Jes 38 10–20 Jon 2 2–10 JSir 51 1–12. Auch in andere Gattungen, in Hymnen und Lehrgedichte, sind gelegentlich einzelne Gedanken und Motive des Klageliedes eingedrungen, so daß hie und da auch solche zu zitieren sein werden.

Alle Klagelieder enthalten im wesentlichen dieselben Stoffmassen. Die Hauptbestandteile sind: Als Introduktion die „Anrufung" der Gottheit. Der Hauptteil, das Corpus, enthält die „Klage" und die „Bitte", zu der oft noch besondere Motive treten; die „Gewißheit der Erhörung", das „Gelübde", oft noch der hymnische „Dank" bilden den Schluß. In der Aufeinanderfolge der Bestandteile herrscht aber ziemliche Freiheit. Wir gehen nun diese Teile der Reihe nach durch und betrachten sie nach Form und Inhalt.

1. Die Anrufung.

Wie jedes Gebet beginnt das Klagelied mit der Anrufung, der namentlichen Bezeichnung der Gottheit, an die es sich wendet. Darum finden wir durchgängig in der ersten Zeile des Liedes — die später hinzugekommenen Überschriften zählen natürlich nicht mit — oft gleich als erstes Wort, den Gottesnamen, Jahwe, Elohim, Adonai. Häufig setzt damit gleich schon das Corpus, die Klage oder die Bitte, ein:

„Jahwe, wie sind meiner Gegner so viele!" (3 2)

„Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen!" (22 2)

Ähnlich 6 2 7 2 10 1 12 2 31 2 35 1 38 2 42 2 56 2 59 2 70 2 71 1 141 2. Die Anrufung kann aber auch erweitert und zu einer besonderen Bitte ausgestaltet sein, in der Jahwe ans Herz gelegt wird, aufzumerken und das Gebet zu erhören.

„Auf meine Worte höre, Jahwe,
vernimm mein Seufzen!" (5 2)

„Zu dir, Jahwe, erhebe ich meine Seele!" (25 1, vgl. 86 4)

Ähnlich 4 2 17 1 27 7 28 1f. 55 2 61 2 77 2 88 2f. 102 2 130 1f. 141 1 142 2f. 143 1. Dem Gebetstil entsprechend wird Jahwe meist unmittelbar angeredet, nur selten ist von ihm in der dritten Person die Rede (77 2 142 2).

Leicht geht diese Anrufung dann in die eigentliche Bitte über (64 2 3 86 1 2 102 2 3) oder vermischt sich mit ihr (54 3f. 57 2f.). Anderwärts folgt zunächst die Klage und dann erst die Bitte (55 2f. 4–9 10ff., vgl. 88 102 142). — Ganz ausnahmsweise steht die Anrufung erst gegen den Schluß des Liedes hin (39 13, wo auch der Eingang ungewöhnlich ist).

2. Die Klage.

Hier schildert der Psalmist mit ergreifenden, mitunter auch recht leidenschaftlichen Worten seine Not. Wir hören da viel von Weinen und Seufzen, von Angst und Seelenqual, von leidvollen Tagen und schlaflosen Nächten, von Krankheit und Verfolgung. Die Klagen über körperliche und seelische Schmerzen, über Spott und Nachstellung, über Kriegsnot und drohende Wasserfluten gehen wirr durcheinander, so daß es oft gar nicht leicht fällt, festzustellen, um was für eine Not es sich im einzelnen Fall eigentlich handelt.

Nicht sehr häufig, aber um so wertvoller sind die Stellen, die unzweideutig von Krankheit reden.

Wie Wasser bin ich hingegossen, es lösten sich
alle meine Glieder.
Mein Herz ist wie Wachs geworden,
zerschmolzen in meiner Brust.
Meine Kehle[1] *ist trocken wie ein Scherben,*
und die Zunge klebt mir am Gaumen. (22 15f.)

Seine Knie sind schwach vom Fasten, zum Schatten ist er abgemagert (109 23f.), lose hangen die Knochen in der Haut (102 6 Hi 19 20[2]) und sind leicht zu zählen (22 18). Keine Stelle am ganzen Körper ist mehr heil (38 4), die Haut ist schwarz und löst sich ab (Hi 30 30), die Beulen stinken und eitern (38 6).

Meine Tage sind wie[3] *der Rauch dahin,*
und meine Gebeine wie von Brand durchglüht. (102 4)

In der „Hälfte seiner Tage", d. h. im kräftigsten Alter, meint er, sterben zu müssen (102 12 24f. Jes 38 10, vgl. Hi 7 6). Er fühlt sich dem Tode verfallen und allen seinen Schrecken ausgeliefert, schon an den Toren der Unterwelt stehend (9 14 88 4–7).

---

[1] Mit Saadja, Ewald u. a. lese ich חִכִּי.

[2] Vgl. K. Budde, Hiob [2] (1913) z. St.

[3] Lies כְּעָשָׁן nach Handschriften und G T (Duhm, Kittel).

Viel öfter aber als von Krankheit ist von Spott, Verfolgung, Nachstellung die Rede, und zwar — das ist für uns das Merkwürdige — vielfach in engem Zusammenhang mit der Krankheit:

Denn den[1] *du geschlagen hast, verfolgen sie,*
und mehren[1] *den Schmerz deiner Verwundeten.* (69 27)

Dasselbe Bild ergibt sich aus 22 15–19 31 10–14 38 11–13 102 4–12 109 22–25. Wir sind es gewohnt, daß ein Kranker gepflegt und liebevoll behandelt wird; hier wird er erst recht verfolgt und gequält.[2] Um das zu verstehen, müssen wir etwas weiter ausholen.

Es war ein tiefer Grundgedanke der israelitischen Religion, daß es Jahwe einem jeden nach seinem Verdienst ergehen lasse.[3] Und die Erfahrung des Alltags schien diese Sehnsucht des Herzens zu bestätigen. Wer unverdrossen arbeitete und sparte, kam vorwärts; wer seine Arbeit vernachlässigte und ein liederliches Leben führte, den sah man eines Tages am Bettelstabe. Solche Beobachtungen wurden verallgemeinert, und immer mehr befestigte sich die Anschauung, daß Jahwe den Frommen und Redlichen mit allem irdischen Glück, mit Gesundheit, langem Leben, zahlreicher Nachkommenschaft, großem Besitz an Vieh und Land und reicher Ernte segne, den Gottlosen und Sünder aber mit allerlei Heimsuchung, mit Krankheit, Unglück in der Familie, Viehseuchen und Mißernte, ja mit dem Tode bestrafe. Darnach meinte man, aus dem äußeren Geschick eines Menschen auf seinen Wandel und Charakter zurückschließen zu können: Wohlergehen bewies Frömmigkeit, Krankheit und andere Not verriet den Sünder.

Aber eine solche Betrachtungsweise, die ja auch gar nicht eine spezifisch israelitische Erscheinung ist, sondern auf einer gewissen Kulturstufe überall vorkommt, blieb, wenngleich sie für viele zum Angelpunkt ihrer Religion wurde, doch nicht unbestritten. Etwa vom Ausgang der Königszeit an begannen in Israel die geistig höher stehenden Kreise von der altererbten einfachen Kultur und Religion abzublättern[4] und unter dem Einfluß ausländischer Strömungen dafür seichten Spott und Skeptizismus einzutauschen. Schon die Vorstellung eines unerbittlich vergeltenden Gottes und ihre Konsequenz, die Forderung einer streng sittlichen Lebensführung, mochten vielen unbequem sein. Zudem konnte man sich unschwer auf manchen Fall berufen, der jener Regel offensichtlich wider-

---

[1] Text nach BH.
[2] Schon Hi 6 14f. scheint dagegen zu protestieren, vgl. Budde z. St.
[3] Vgl. zum folgenden Gunkel RGG III Sp. 2357 ff.
[4] Vgl. Gunkel, Ausgew. Ps.[3] S. 4 f.

sprach. So bildeten sich im Volke gewissermaßen zwei Parteien. Auf der einen Seite die Anhänger der Vergeltungslehre, die „Frommen"; auf der andern ihre Bestreiter, die „Gottlosen". — Auf diesem Boden sind viele der gegenwärtigen Klagelieder, hier ist auch die Hiobdichtung entstanden.

Manch eine Stelle der Psalmen redet von den Gottlosen. Meist werden sie, wie es die Art einfacher Erzählungs- und Darstellungskunst ist, dadurch charakterisiert, daß ihre Gedanken und Reden vorgeführt werden. Jahwes strafende Hand kümmert sie nicht; denn sie denken: *Er sieht es nicht* (94 7). *Wie sollte er es auch wissen* (73 11)! *Wer könnte uns hören* (59 8), *wer uns sehen* (64 6)! Und selbst wenn er es sehen würde — *er ahndet ja nicht* (10 4 13), *er vergißt es* (10 11)! Sie bestreiten, von ihm je Gutes empfangen zu haben, und sagen gar: *Es gibt keinen Gott* (10 4 vgl. 14 1). Sie tun, als könnten sie nicht wanken (10 5f.). Zusammenfassend lautet das Urteil über sie: sie haben Gott nicht vor Augen (54 5 86 14) und *lästern* ihn (10 3 13 74 10 18). Seltener wird ihr Tun und Treiben unmittelbar geschildert (10 3 7–10 13 3 28 3).

Und ihnen gegenüber die „Stillen im Lande" (35 20), die „ihre Sache auf Jahwe gewälzt haben" (22 9 37 5 Prv 16 3; vgl. 22 11 55 23). Wir werden sie uns am ehesten nach Art kleiner pietistischer Konventikel vorzustellen haben, die sich von der übrigen Bevölkerung absondern, dafür um so mehr untereinander zusammenhalten und Freud und Leid teilen. Sich selber nennen sie die *Gerechten* (32 11 33 1 34 16 37 17 29 39 usw.), die *geraden Herzens* (7 11 32 11 37 14 64 11 94 15), die *Frommen* (31 24 37 28 usw.), während für ihre Feinde kein Schimpfname — Übeltäter, Frevler, Ruchlose usw. — schlimm genug ist.

Solange es den Frommen gut geht, fällt es ihnen leicht, sich der Angriffe ihrer Gegner zu erwehren. Aber nun erkrankt einer von ihnen. Darauf haben jene schon längst mit Sehnsucht gewartet. Mit Blitzesschnelle verbreitet sich die Kunde in der Nachbarschaft. Und nun kommen sie, umstehen sein Lager, äußern unverhohlen und grinsend (40 16) ihre Schadenfreude über sein Unglück (35 15).

Er hat[1] *seine Sache auf*[2] *Jahwe gewälzt*[1],
der mag ihn erretten, wenn er ihn gern hat. (22 9)

Aber Jahwe rettet ihn ja eben nicht, drum höhnen sie weiter:

Wo ist nun dein Gott? (42 4 11, vgl. 79 10)

Statt daß sie ihn trösteten und aufheiterten, muß er sie flüstern hören:

---

[1] גל ist mit G S als Perfekt zu vokalisieren (Olshausen).

[2] Nach 37 5 ist wohl על zu lesen.

Wann wird er sterben, sein Name untergehen? ...
Wer sich gelegt hat, steht nicht wieder auf! ($41_{6\ 9}$)

Und dazu die gestikulierenden Arme, die kreischenden Stimmen, die hohnverzerrten Mienen!

Alle, die mich sehen, spotten meiner,
sperren weit das Maul auf, schütteln den Kopf. (22_{8}, vgl. 35_{19} 109_{25} Hi 30_{9-11})

Auch im Tore, wo die Leute müßig zusammensitzen, und im Weinhaus lacht man über ihn (69_{13}). In solcher Weise Gegenstand des allgemeinen Gelächters zu sein, zum „Sprüchwort“ zu werden, das ist für den Orientalen etwas Entsetzliches, fast schwerer zu tragen als die Krankheit selber. — Keiner ergreift seine Partei.

Ich blicke nach rechts und schaue:
keiner sieht nach mir!
Dahin ist für mich die Zuflucht,
keiner fragt nach mir! (142_{5})

Selbst die ihm am nächsten gestanden, fliehen jetzt vor ihm (38_{12} $88_{9\ 19}$).

Auch mein Vertrauter, auf den ich mich verließ,
der mein Brot mit mir aß, hebt wider mich die Ferse. (41_{10})
Denn nicht ein Feind ist's, der mich schmäht, —
da wollt' ich's ertragen.
Nicht mein Hasser triumphiert über mich —
da würd' ich mich vor ihm verbergen;
Nein du, ein Mann wie ich,
mein Freund und Vertrauter,
Die wir zusammen trauten Rat gepflogen
im Hause Gottes! (55_{13-15}, vgl. 31_{12-14} Hi 6_{15} 16_{20} 19_{13-20})

Die eigenen Brüder kehren ihm den Rücken (69_{9}), und Vater und Mutter lassen ihn im Stich (27_{10}). — Das dürfen wir ihnen nicht einfach als Herzlosigkeit und Verrat anrechnen. Auch sie stehen eben unter dem Bann der Vergeltungstheorie und handeln darnach in guten Treuen. Gottes Pfeile haben ja den Kranken getroffen (38_{3} Hi 6_{4}), Gottes Hand hat ihn geschlagen (69_{27} Hi 19_{21}). Darum müssen auch seine bisherigen Freunde und Gesinnungsgenossen an ihm irr werden: Offenbar hatte er im geheimen gesündigt, war vielleicht ein schlimmer Heuchler. Und wurde nicht jetzt die ganze Partei der Frommen durch ihn in ein schiefes Licht gebracht und bloßgestellt? Nun hat Gott selber ihn gezeichnet, drum meidet man ihn. *Heilloses haftet ihm an* (41_{9}), wie leicht könnte

man dadurch angesteckt werden! Ein *Greuel* ist er geworden (88 9[1]); blickt er um sich: *Grauen ringsum* (31 14)! — Gute Freunde suchen ihn auch wohl zu einem Sündenbekenntnis zu bringen, wie Hiobs Freunde es tun, und wollen der Sache auf den Grund gehen (Hi 19 28[2]). Oder man mutmaßt allerlei, so daß bald die greulichsten Geschichten über ihn umgehen. *Haha, mit eigenen Augen haben wir's gesehen* (35 20f.)! Das sind die Verleumdungen und Lügen, über die der Psalmist so oft bitterlich klagt (4 3 12 3 5 31 19 21 35 20 38 21 55 4 59 13 62 5 140 4), die Zungen, die scharf wie Schwerter und spitz wie Pfeile sind (57 5 64 4f. 120 2–4 140 4), die falschen Zeugen, die wider ihn auftreten (27 12 35 11). — So schwindet schließlich fast die Grenze zwischen Freund und Feind. Alle sind ihm zu Feinden geworden, und er steht ganz allein gegen die *Vielen* (3 3 4 7 31 14 55 19 56 3 119 157, vgl. 3 2 25 19 38 20 69 5).

Sie haben es, heißt es oft, auf sein Leben abgesehen (35 4 38 13 40 15 54 5 70 3 86 14), sei es, daß sie ihm im geheimen nachstellen und allerlei Pläne wider ihn schmieden (5 11 10 2 21 12 35 4 20 41 8 140 3 5); sei es, daß sie offen auf ihn eindringen (17 9–11 22 17 54 5 86 14 Hi 16 9–14) und sich dabei anfeuern: *Auf, und greift ihn* (71 11 vgl. 74 8[3] 83 5)! Wenn nicht Jahwe noch im letzten Augenblicke eingreift, werden sie triumphieren können: *Wir haben ihn überwältigt* (13 5 35 25)! — Wenn da im selben Zusammenhang oft wieder plötzlich nur von einem einzigen die Rede ist (7 2f. 17 12 55 21f. 109 6), so handelt es sich hier, wenn überhaupt der Text in Ordnung ist, um den Rädelsführer.

Aber meist wird von diesen Nachstellungen nur in Bildern gesprochen, mit Ausdrücken, die eigentlich dem Jagdgewerbe entnommen sind und zum Teil auch in der Spruchweisheit wiederkehren. Der Psalmist klagt, daß sie ihm auf seinem „Wechsel" (140 6 142 4) Fallgruben graben (שחת, שוחה, בור 7 16 9 16 35 7), wie man es für wilde Tiere macht; daß sie ihm Schlingen legen, Klappnetze aufstellen und Netze spannen (מוקש, פח, רשת 9 16 25 15 31 5 35 7 38 13 57 7 64 6 91 3 119 110 140 6 141 9f. 142 4), wie es auf der Vogeljagd zu geschehen pflegt. — Die Feinde vergleicht er mit einer Meute kläffender Hunde, die ein edles Wild zu Tode hetzen (22 17 21), oder mit den herrenlosen, halbwilden Hunden, die abends die Straßen der Stadt unsicher machen (59 7f. 15f.). Beliebt ist auch der Vergleich mit wilden Stieren (22 13 22) oder mit Löwen (7 3 10 9 17 12 22 14 22).

---

[1] Vgl. auch 31 12, wo statt des מאד wohl ein dem חרפה synonymer Ausdruck zu lesen ist, etwa מורא (Duhm).

[2] Text nach BH, vgl. Budde z. St.

[3] Für נינם יחד lies נכחידם, Budde ZAW 35 (1915) S. 190.

Wieder an anderen Stellen scheint von Krieg die Rede zu sein.

Ich fürchte mich nicht vor zahlreichen Scharen von Kriegsvolk,
die rings sich wider mich gelagert haben. (3 7, vgl. 27 3 35 1–3 56 2)

Wenn diese Feinde aber unmittelbar daneben wieder in der bekannten Art als Gottlose geschildert werden (35 4 11ff.), läßt das vermuten, daß wir auch hierin, — etwa mit Ausnahme von 144 1–11, wo tatsächlich ein Fürst zu sprechen scheint — bloße Bilder zu sehen haben, die allerdings auf frühere Kriegslieder zurückgehen mögen. Daß solche Stellen nicht wörtlich gefaßt werden dürfen, zeigt z. B. 11 2:

Siehe die Gottlosen spannen ihre Bogen,
richten den Pfeil auf der Sehne,
Im Dunkel zu schießen auf die,
die rechtschaffenen Herzens sind.

Hier sind die Bogen offenbar nichts anderes als die erwähnten bösen Zungen, und die Pfeile nichts als die Lügen und Verleumdungen. Solche Bilder tragen gerade durch die Übertreibung, die in ihnen liegt, dazu bei, den Eindruck der Not zu vergrößern und die Bitte um so dringlicher erscheinen zu lassen. Gelegentlich redet der Psalmist gar von einem *Volke*, das ihn verfolge (43 1[1]), und sieht *Völker* auf sich anstürmen (9 16 18 56 8 59 6 9).[2]

Seltsamer berührt uns die Verwendung eines anderen Bildes. Oft nämlich klagt der Psalmist über Wasserfluten, die ihn verschlingen wollen, über eine Grube, über Kot und Schlammassen, worin er zu versinken droht. Dieselben Ausdrücke kehren in der Bitte und in der Erzählung des Dankliedes wieder. Sie sind nicht wörtlich zu fassen, wie es z. B. Hitzig tat, der sie mit gewissen Episoden aus dem Leben Jeremias in Verbindung brachte, sondern bildlich.[3] Es sind altmythologischer Vorstellung entnommene Bezeichnungen für die Unterwelt — die gelegentlich ausdrücklich genannt ist — und ihre Teile; im letzten Grund handelt es sich um die Unterweltsfahrt eines Helden oder Gottes.[4] Mit der Übertreibung, die wir schon wiederholt feststellen konnten, behauptet der Psalmist, der auf dem Krankenbette liegt, in manchen Fällen

---

[1] Wenn nicht גוי hier einfach „Leute" bedeutet (Duhm u. a.).

[2] Vgl. dazu Balla S. 22f. — Denkbar wäre freilich auch, daß es sich um Juden in der Diaspora handelt.

[3] Vgl. Cheyne, Origin and rel. contents of the Psalter S. 135, Sellin, Disputatio S. 118f.

[4] Vgl. Gunkel, Ausgew. Ps.[3] S. 291ff.

auch tatsächlich in Todesgefahr schweben mag, er sei der Unterwelt nahe, ja schon in sie hinabgestiegen und nun all ihrem Schrecken preisgegeben (9 14 16 10 18 5f. 17 30 4 40 3 42 8 49 16 69 2f. 15f. 71 20 86 13 88 4f. 7 94 17 107 18 20 116 3 124 4f. 130 1 Jes 38 10f. Jon 2 4 6f. Hi 33 28 Thr 3 53f. JSir 51 2 6 9).

Will man zu einem richtigen Verständnis der Lieder kommen, so muß man sich darüber klar sein, was von all den Klagen buchstäblich gefaßt werden darf, und was Bild oder ausschmückende Übertreibung ist. Wir werden überhaupt keine nüchterne Darstellung des Sachverhaltes erwarten. Als Gegenstück zur grausamen Schadenfreude der Gegner trägt der Kranke erst recht alle Leidenschaft in den Kampf hinein, was ihm bei seinem morgenländischen Temperament ohnehin nicht schwer fällt. Vielleicht sind die „Angriffe“ und „Mordversuche“ gar nie über Wortgefechte, über offenen Spott und heimlichen Klatsch hinausgegangen. Wir müssen das der Erregung des Unglücklichen zugute halten und brauchen wohl nicht einmal mit absichtlicher Übertreibung und Entstellung zu rechnen.

Von sich selber entwirft der Psalmist eine ganz klägliche Schilderung.

Ein Wurm bin ich, und nicht ein Mensch,
der Leute Spott und verachtet vom Volk. (22 7)

Mit Vorliebe nennt er sich *elend*[1] (עני 10 2 9 22 25 25 16 34 7 35 10 37 14 40 18 69 30 74 21 86 1 88 16 109 16 22) und *arm*[1] (אביון 9 19 35 10 37 14 40 18 74 21 82 4 86 1 107 41 109 16 22 31 113 7), *schwach* (9 10 10 18), *vereinsamt* (25 16), und von seiner Seele redet er in zärtlichem Tone als seiner *einzigen* (22 21 35 17), seiner *elenden* (22 22).[2] Und an die Klagen über das Dahinschwinden des eigenen Lebens fügen sich leicht Gedanken über die Vergänglichkeit des Menschen überhaupt (39 5–7 12 49 6–15 62 10 90 3–10 144 3f. Hi 7 1–10 14 1–12).

Fast mehr noch als Krankheit, Verfolgung und Verlassenheit quälen ihn seelische Schmerzen. War sein Gottvertrauen umsonst? oder hat er sich tatsächlich — vielleicht ohne es zu wissen — so schwere Sünde zuschulden kommen lassen? Das eine wäre für ihn so furchtbar wie das andere. Auf jeden Fall sieht er jetzt seine Erwartung getäuscht, sein Vertrauen zuschanden gemacht. Diese Stimmung ist es, die mit den Verben בוש, חפר, כלם Ni bezeichnet wird, *in seinem Vertrauen ent-*

[1] Zur Geschichte dieser Bezeichnungen vgl. R. Kittel, Die Psalmen (1914) S. 315—318.

[2] עניתי (Thrupp bei Delitzsch z. St.).

täuscht, etwas derber könnte man vielleicht auch sagen: *blamiert sein.*[1] Darum klagt der Psalmist, Jahwe habe ihn schon enttäuscht (44 10) und in ihm auch die ganze Partei der Frommen (69 7), oder bittet, er möge ihn nicht enttäuschen (25 2 20 31 2 71 1 119 6 31 46 80 116), damit nicht der Feind triumphiere (25 2 94 3).

In dieser Verzweiflung verschont er auch Jahwe nicht mit seinen Vorwürfen.

Um deinetwillen trage ich Schmach,
bedeckt Schande mein Antlitz. (69 8, vgl. 44 23 69 10 119 139)

Um so unverständlicher ist ihm da Jahwes Verhalten. Oft entringt sich ihm darum ein schmerzliches *warum* — immer לָמָה, nie מַדּוּעַ. *Warum hast du mich verlassen* (22 2)? *Warum hast du mich vergessen* (42 10 44 25), *verworfen* (43 2 74 1 88 15)? *Warum bist du ferne* (10 1 22 2)? *Warum schläfst du* (44 24)? Vgl. ferner 74 11 79 10 80 13 115 2. — Und daneben die andere Frage *wie lange?*

Wie lange, Jahwe, willst du mich ganz vergessen?
Wie lange verbirgst du vor mir dein Gesicht?
Wie lange soll ich Sorgen im Herzen hegen,
Kummer in der Seele Tag und Nacht?[2] (13 2 f.)

Eine solche Frage wird eingeleitet durch מָתַי (42 3), עַד־מָתַי (6 4 74 10 80 5 90 13 94 3), עַד־מָה (4 3 79 5 89 4), עַד־אָנָה (13 2 f.). Auch andere Fragen ähnlicher Art kommen vor (vgl. 77 8–10). Dieselben Gedanken sind es, die sich dabei immer wiederholen: daß Jahwe ihn vergessen, verlassen habe, sich nicht mehr um ihn kümmere und fernab stehe. Ist es ein Zufall, daß ungefähr dieselben Gedanken uns schon im Munde der Gottlosen begegneten?[3] In den Augenblicken größter Verlassenheit und Verzweiflung drängt sich dem Unglücklichen als quälende Frage und banger Zweifel auf, was bei jenen Lebensgrundsatz und Weltanschauung ist. Aber für ihn ist es nicht der letzte Schluß.

Damit dürften die wichtigsten Gedanken der Klage genannt sein. Natürlich ist es ein Gesamtbild, dem gegenüber die einzelnen Lieder oft nur Ausschnitte aufweisen. Vor allem fehlt in einer ganzen Reihe von Liedern jede Anspielung auf Krankheit (4 5 7 11 17 27 52 54 55 57 59 62—64 120 123 130 140—142 144). Nur von Verhöhnung und An-

---

[1] Deutlich ergibt sich der Stimmungsgehalt dieser Verben z. B. aus Hi 6 20. Jer 2 26 wird בֹּשֶׁת für den ertappten Dieb gebraucht.

[2] So nach G (DUHM, BUDDE).

[3] Vgl. oben S. 10.

feindung ist da die Rede. Diese mag ja trotzdem oft auch hier in der angegebenen Weise durch Krankheit veranlaßt sein, aber wir haben doch die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß vielleicht eine Weiterentwicklung der Gattung vorliege, indem sich mit der Zeit die Anlässe zu Klageliedern verallgemeinerten, namentlich auch sonstige soziale und religiöse Gegensätze hineinspielten.[1] Ja einige Psalmen (25 119) scheinen überhaupt nicht mehr einer bestimmten Notlage entsprungen zu sein, sondern sich mehr nur allgemein mit dem Thema: Fromme und Gottlose zu beschäftigen. So wird aus dem Klagelied ein allgemeines Gebet.

Der äußere Umfang der Klage ist in den Liedern überaus verschieden. Manchmal ist sie ganz kurz, nur eine knappe Begründung der Bitte (6 3f.) oder gar nur aus der Bitte zu entnehmen (26 9). Ausgeführt aber kann sie sich über eine Reihe von Versen erstrecken (22 7–9 13–19), unter Umständen gar den Hauptbestandteil des ganzen Liedes bilden (10 38 Thr 5). Ein Lied (88) besteht überhaupt nur aus Anrufung und Klage, endet also, ähnlich wie die meisten Klagelieder im Hiobbuche, ohne daß auch nur die leiseste Hoffnung ausgesprochen würde.

3. Die Bitte.

Neben der Klage ist die Bitte der wichtigste Teil des Liedes. Eingeleitet wird sie oft durch eine Bitte um Jahwes Eingreifen, wie wir sie ähnlich schon bei der Anrufung fanden: *Steh' auf* (3 8 7 7 10 12 17 13 35 2 44 27 74 22), *wach' auf* (7 7 35 23 44 24 59 5f.), *eile herbei* (22 20 38 23 40 14 70 2 71 12 141 1), *schaue vom Himmel her und sieh* (80 15), *blick' auf meine Not und Mühsal* (25 18 vgl. 13 4 59 5), *wende dich zu mir* (25 16), *erbarme dich meiner* (4 2 6 3 9 14 25 16 26 11 27 7 31 10), *erhöre mich* (4 2 7 9[2] 13 4 27 7), *höre auf meine Bitte* (28 2)!

Ist die Bitte negativ, so entspricht sie den betreffenden Ausdrücken der Klage: *Verlaß mich nicht* (27 9 38 22 71 9 18 119 8), *verwirf mich nicht* (44 24), *vergiß nicht* (10 12), *schweige nicht* (28 1 35 22 39 13 83 2 109 1), *steh nicht ferne* (22 12 20 35 22 38 22 71 12)!

Um Heilung wird, auch in den Fällen, wo es sich zweifellos um Krankheit handelt, selten gebeten.

Heile mich, denn meine Gebeine schlottern. (6 3, vgl. 41 5)

[1] Vgl. Balla S. 22 und Kittel, Psalmen S. 237—239, der aber den Zusammenhang mit der Krankheit zu wenig berücksichtigt.

[2] עבני statt des עלי (Bevan).

Statt dessen geht die Bitte eher auf Vergebung der Sünden; denn die Meinung ist, daß mit der Sünde auch gleich ihre Folge, die Krankheit, beseitigt sein werde.

Nach der Größe deiner Gnade lösch aus meine Sünden.
Wasch mich völlig rein von meinem Vergehen
und von meiner Schuld mach mich rein. (51 3f.)
Entsündige mich mit Ysop, daß ich rein werde. (51 9)

Noch häufiger handelt es sich um Befreiung aus der äußern Bedrängnis.

Rette mich wie deinen Augapfel,
birg mich im Schatten deiner Flügel. (17 8, vgl. 5 9 16 1)
Rette mich vor all meinen Verfolgern. (7 2, vgl. 25 20)
Raffe meine Seele nicht mit Sündern dahin,
noch mit Blutmenschen mein Leben. (26 9, vgl. 28 3)

Denn ein plötzlicher Tod in der Blüte des Lebens würde als Strafe für irgendwelche schwere Sünde angesehen (37 2).

Oft aber, besonders in den Liedern, die nicht mehr Ausfluß einer bestimmten Notlage sind, ist die Bitte viel allgemeiner gehalten und vergeistigt, geht auf sittliche Belehrung und Bewahrung vor dem Bösen.

Deine Wege, Jahwe, tu mir kund,
und deine Pfade lehre mich.
Laß mich in deiner Treue wandeln und belehre mich,
denn meine Hilfe, Gott, bist du. (25 4f.)

Ähnlich 27 11 51 12f. 86 11 119 33–40 143 10.

Wie bei der Klage ständig gewisse bildliche Wendungen vorkommen, so hier einige Ausdrücke, die eigentlich aus einer ganz andern Lebenssphäre stammen und darum besonderer Erklärung bedürfen. Der Psalmist vergleicht sich gern demjenigen, der einen Rechtsstreit (ריב 35 23) hat und sich an den Richter — hier ist es Jahwe — um Hilfe wendet. Terminus hiefür ist זעק oder צעק (22 6 34 18 77 2 88 2 107 6 28 142 2 6 und oft bei Hiob, צעקה 9 13), worin Klage und Bitte zugleich liegen. Es ist der Klage- und Hilferuf dessen, dem von einem Mächtigeren Unrecht und Gewalt angetan wird vgl. Gen 4 10 Ex 2 23 3 7 Dtn 22 24 27 II Sa 19 29 I Rg 20 39 II Rg 4 1 6 26 8 3 5 Hab 1 2 Hi 19 7 31 38 Esth 4. 1. Im selben Sinn wird auch das Piel von שוע verwendet (18 7 22 25 28 2 30 3 31 23 88 14 119 147, שַׁוְעָה 18 7 34 16 39 13 40 2 102 2 145 19, vgl. Ex 2 23 Hi 19 7). Wir müssen uns dabei die orientalischen Rechtsverhältnisse vergegenwärtigen, natürlich nicht diejenigen hochentwickelter Rechtsstaaten, wie Babylon und Assur es waren, sondern die einfacherer Kultur. Da ist es immer der Arme, der Unrecht leidet und deswegen zum Richter oder Könige geht (II Sa

14 4ff. 15 2ff. II Rg 6 26ff. 8 3ff. Lk 18 2ff.). Das Umgekehrte, daß ein Reicher geschädigt wird, wird wenig genug vorkommen, und wenn, so weiß dieser eher zu seinem Rechte zu gelangen. Nur der Arme ist ganz auf die Gnade des Richters angewiesen, und wenn er fleht: *richte mich!* will das heißen: verhilf mir zu meinem Rechte. So bittet nun auch der Psalmist (7 9 26 1 35 24 43 1) und nimmt dabei ohne weiteres Recht und Unschuld für sich in Anspruch (7 9 26 1). Im selben Sinn wie שפט wird auch דין verwendet (54 3).

Ebenso ist Jahwe auch dort, wo die Bitte lautet: *Führe meinen Rechtsstreit* (ריבה ריבי 43 1 119 154), als Richter gedacht (vgl. I Sa 24 16 Prv 22 23 23 11), nicht als der Sachwalter, der ihm hilft, vor Gericht seinen Streit zu führen. Es kann aber auch heißen: Führe deinen Rechtsstreit (74 22); dann ist daran gedacht, daß Jahwe durch das Tun und Reden der Gottlosen selber beleidigt ist und seine Ehre zu wahren hat.

Bei all diesen Bitten ist es dem Psalmisten nicht bloß um die eigene Person zu tun, wenn diese auch natürlich durchaus im Vordergrund steht. Er denkt zugleich an seine Gesinnungsgenossen, die durch sein Unglück mitbetroffen sind. Auch sie, bittet er, mögen nicht an ihm zuschanden werden (69 7), sondern froh ihr Haupt erheben und jubeln dürfen (5 12 35 27 40 17).

Der Bitte um eigene Rettung und Rechtfertigung entspricht auf der andern Seite die Bitte um Bestrafung der Feinde.

Vergilt ihnen nach ihrem Tun,
nach der Schlechtigkeit ihrer Taten! (28 4, vgl. 10 15 140 9–12 143 12)

Sie, die jetzt schon über seinen Fall triumphieren, sollen Zeugen seines Glückes werden (23 5) und ihre eigenen Pläne mißraten sehen. Sie sollen zuschanden werden (vgl. 31 18f. 35 4–6 40 15f. 70 3f.), in die Netze, die sie gespannt, selber fallen (5 11 35 8 141 10); lebend soll sie die Unterwelt verschlingen (55 16, vgl. 63 10f.). Manchmal ist diese Bitte gar zu einem schauerlichen Fluche erweitert (69 23–29 109 6–20). Das sind Töne, die uns neben dem vielen Zarten, das gerade diese Lieder bieten, unangenehm überraschen. Aber beides ist eben in der Brust der Psalmisten zu Hause und die Schadenfreude der Gottlosen findet hier ihr Gegenstück.

4. Die Motive.

Israelitisches Beten ist kindlich einfältig.[1] Wie ein Kind, das von seinem Vater etwas erbetteln möchte, ihn zuerst mit Schmeicheleien und Zärtlichkeiten günstig zu stimmen sucht, so tut es auch der Mensch der

[1] Vgl. Gunkel, Ausgew. Ps.^{3} S. 128.

Gottheit gegenüber. Halb bewußt, halb unbewußt schleichen sich in das Gebet allerlei „Motive" ein, die der Bitte Nachdruck verleihen und eine günstigere Aufnahme verschaffen sollen.

a) So hält der Betende gern Jahwe vor, daß er seinetwegen so viel zu leiden habe (69 8 10 119 139). Er faßt ihn damit an seiner Ehre und möchte ihn zugleich davon überzeugen, daß sein eigenes Ansehen auf dem Spiele stehe. Eine viel größere Bedeutung und Berechtigung kommt diesem Gedanken natürlich im öffentlichen Klagelied zu (44 23 74 2–10 18 22f. 79 9–12 83 19).

b) Wichtiger und häufiger als dies Ehrmotiv ist das Vertrauensmotiv. Da schmiegt sich der Psalmist an seinen Gott, im festen Vertrauen, daß dieser ihn nicht im Stiche lassen werde. Dies Vertrauen versteht sich auf mannigfache Weise zu äußern. Oft heißt es einfach: *Auf dich vertraue ich* (13 6 25 2 26 1 28 7 31 7 15 52 10 55 24 56 4f. 12 119 42 143 8), *zu dir nehme ich meine Zuflucht* (7 2 11 1 16 1 25 20 31 2 71 1 141 8 144 2), *auf dich hoffe ich* (25 5 21 38 16 39 8 40 2 52 11 69 4 71 14 119 43 74 81 114 147 130 5). Mit den verschiedensten Ausdrücken wird Jahwe als Gegenstand dieses Vertrauens bezeichnet, als Schild (3 4 7 11 18 3), Fels (18 3 28 1 31 4 62 3 7), Zuflucht (18 3 27 1 31 3f. 43 2), Burg (9 10 18 3 62 3 7). Er nennt ihn *Gott meiner Hilfe* (25 5 27 9) oder kurzweg *mein Gott* (7 2 25 2 31 15), erinnert ihn an seine Barmherzigkeit und Güte (6 5 31 17 51 3 109 21), baut auf seine Gerechtigkeit (5 5ff. 7 10ff. 11 5ff.), auf seine Langmut (86 5 15) und Bereitwilligkeit zum Vergeben (86 5 130 4). Er besinnt sich darauf, wie Jahwe ihm bisher immer Gutes erwiesen (22 10f. 25 6 71 6 17f. 139 13ff.); ohne ihn wäre er überhaupt nicht mehr da (94 17f.). Ebenso tröstet ihn der Gedanke an Jahwes Taten in der Vorzeit (44 2 4 143 5), wobei seine Worte ganz von selber hymnischen Klang bekommen:

Du aber thronst als Heiliger,
  Israels Lobpreis.[1]
Auf dich vertrauten unsre Väter,
  vertrauten, und du machtest sie frei.
Zu dir schrien sie und wurden errettet;
  auf dich vertrauten sie und wurden nicht zuschanden. (22 4–6)

Ähnlich 11 4 31 20f. 86 8–10 102 26–28 — ein erschütternder Kontrast zu seinem eigenen Elend.

Mit solchen Gedanken durchflicht das Vertrauensmotiv die Bitte. Es ist der Grund, auf dem sie ruht. Ohne dies Vertrauen würde er gar nicht wagen, eine Hoffnung zu hegen und eine Bitte auszusprechen.

[1] תהלת nach G S.

Manchmal wird damit gleich das Lied eröffnet (7 2 31 2), oder der Kehrvers gebildet (56 5 11f. 62 2f. 6f.), einigemal in der Form, daß der Psalmist, ähnlich wie es etwa im individuellen Hymnus geschieht (104 1 146 1), die eigene Seele anredet und zum Vertrauen ermahnt (42 6 12 43 5, vgl. 27 14 55 23).

Da dieses Motiv seinem Wesen nach dem frommen Herzen besonders nahe liegt, konnte es sich von dem Boden des Klageliedes, auf dem es gewachsen, leicht lösen und selbständig werden. Oft ohne besondere Notlage, ohne Anlaß zu bestimmter Bitte äußert sich nun das schlichte kindliche Vertrauen, das nichts gewinnen will und nichts mehr braucht, da es alles schon hat. So sind die unserm Herzen besonders nahestehenden Vertrauenspsalmen entstanden (16 23 27 1–6 62 121), die zu den schönsten und innigsten Liedern des ganzen Psalters zählen.

c) Das Bußmotiv. Dadurch, daß nach der Vergeltungstheorie dem Leiden irgendeine Verschuldung zugrunde liegen muß, wird der Kranke zur innern Einkehr und zur Selbstbesinnung veranlaßt. In schlaflosen Nächten durchforscht er seine Vergangenheit, grübelt darüber nach, wo er etwa gefehlt haben könnte. Und wie vieles findet er da, woran er sonst nie gedacht! Jetzt steigen sie herauf, alle seine Sünden, von der frühen Jugend an — nun weiß er, warum er leidet.

Leiden ohne Zahl haben mich umringt,
meine Sünden haben mich eingeholt. (40 13)
Meine Verschuldungen haben mich überwältigt. (65 4)

Er muß seine Schuld bekennen (38 19); versucht er auch sie zu verschweigen, so gelingt es ihm doch nicht (32 3–5). So bittet er denn Jahwe, seiner Jugendsünden nicht mehr zu gedenken (25 7), ihm trotz deren Menge zu verzeihen (25 11 18).

Gott, du kennst meine Torheit,
und meine Vergehen sind dir nicht verborgen. (69 6)
Geh mit deinem Knechte nicht ins Gericht,
denn niemand auf Erden ist vor dir gerecht. (143 2)
Wenn du, Jahwe, Sünde bewahrst,
Herr, wer kann bestehen! (130 3)

Durch das offene Geständnis will er sein Gewissen erleichtern und hofft, dadurch wohl auch Jahwes Zorn etwas beschwichtigen zu können.

d) Aber dies ist nicht die durchgängige Betrachtungsweise. Fast ebenso häufig findet sich das Unschuldsmotiv. Da weiß der Psalmist von keiner Sünde und fühlt sich völlig rein (7 9 17 1 26 1 11 41 13). Jahwe selber kann nichts Böses an ihm finden (17 3–5 26 2, vgl. 66 18 im Dank-

lied), der ihn doch genau, bis auf Herz und Nieren prüft[1] (7 10 11 4f. 17 3 26 2 66 10 69 9 139 23) und kennt (40 10 139 2 4 142 4). Er beruft sich darauf, wie er die Gesellschaft der Bösen gemieden und immer Jahwe vor Augen gehabt (18 21–25 26 3–5 44 18–22 [öff.] 119 157–168 Hi 23 10–12 31), auch seinen kultischen Pflichten nachgekommen sei (26 6–8); wie ganz anders er an denen, die ihm jetzt so übel mitspielen, gehandelt, als es ihnen selber schlecht ging (35 12–14), während sie ihm jetzt mit Undank vergelten (38 21 109 5). Diese Beteuerung der Unschuld kann sich bis zum feierlichen Schwur steigern (7 4–6) oder findet Ausdruck in einer Händewaschung (26 6 73 13), einer symbolischen Handlung (Mt 27 24), die ehedem ein kultischer Akt, eine Reinigungszeremonie war (vgl. Dtn 21 6). In solchem Zusammenhang geht dann die Bitte häufig nicht auf Erbarmen, sondern auf Gerechtigkeit (7 9 26 1), doch sind die Gedanken meist nicht so scharf auseinandergehalten.

Neben jenen Äußerungen tiefen Sündenbewußtseins wollen uns solche Unschuldsbeteuerungen leicht als oberflächlich und selbstgerecht vorkommen, wie man ja diese Psalmen oft kurzweg Selbstgerechtigkeitspsalmen nennt. Das mag für den einen und andern Fall zutreffen, für die Art als solche wäre es sicherlich ein unbilliges Urteil. Jenes Sündenbewußtsein mag vielfach nicht selbständig aus dem Widerspruch des Gewissens entstanden sein; sondern es konnte geschehen, daß man unter dem Druck der Vergeltungslehre auf diese Weise Krankheit oder anderes Unglück zu erklären und los zu werden suchte. Das hatte seine großen sittlichen Gefahren, wie das Hiobbuch deutlich zeigt, und es werden kaum die Schlechtesten gewesen sein, die dieser Versuchung widerstanden und sich sträubten, gegen ihr Gewissen klein beizugeben. Vielleicht zeigt ψ 32, wie einer, der sich lange tapfer gewehrt, schließlich doch nachgibt.[2] Aber andere hielten standhaft aus und ließen sich auch durch alles Gerede und Zureden der Umgebung nicht wankend machen. Das war ihnen Gewissenssache — eine gesunde und höchst notwendige Reaktion gegen den Zwang der alles nivellierenden Vergeltungstheorie.[3]

Außerdem darf man in jenen Unschuldsbeteuerungen nicht einfach die Behauptung absoluter Sündlosigkeit suchen. Oft wird nur an die groben Sünden gedacht sein, während die Möglichkeit kleinerer, besonders

[1] Die hier verwendeten Verba בחן und צרף sind dem Goldschmiedsgewerbe entnommen, vgl. Jes 40 19 48 10 Sach 13 9 Hi 23 10.

[2] Natürlich haben wir in solchen Fällen immer auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß bei genauerer Selbstprüfung wirklich das Gewissen des Sängers Unschuldsgefühl Lügen gestraft hat.

[3] Vgl. Gunkel, Ausgew. Ps. [3] S. 71f. 84. 86; Kittel, Psalmen S. 106—108.

unabsichtlicher Vergehen nicht ausgeschlossen ist (vgl. 19 13). Ihre Unschuld empfinden die Psalmisten namentlich gegenüber ihren Verfolgern, bei denen soviel gröbere Fehler offen zutage treten. So fühlen sie sich wohl vor Jahwe, und vor ihm allein, schuldig (51 6) — denn welcher Mensch könnte vor Jahwe bestehen! (130 3 143 2) —, jenen gegenüber aber unschuldig (59 4f.), *ohne Grund* (חנם, ריקם, שקר) von ihnen gepeinigt (25 3 35 7 19 38 20 69 5 109 3 119 78 86 161).

e) Hie und da rechnet der Psalmist Jahwe vor, wie wenig Nutzen er vom Tode seines Verehrers hätte.

Was für Gewinn hast du von meinem Blute, davon daß ich zur Grube fahre?
Kann Staub dich preisen, deine Treue kund tun? (30 10)

Derselbe Gedanke kehrt 6 6 88 11–13 115 17 Jes 38 18f. JSir 17 27f. Bar 2 17f. wieder. Da klingt bis in die spätesten Zeiten hinein die alte Vorstellung nach, daß Jahwes Machtbereich sich nur auf die Erde erstrecke, daß er in der Unterwelt nichts zu befehlen habe. Wenn Jahwe den Psalmisten sterben läßt, so verliert er damit seinen Sänger; das sucht der Psalmist in aller Einfalt Jahwe begreiflich zu machen. — Im Klagelied (6 30[1] 88) dient dieses Motiv dazu, Jahwe zum Eingreifen zu bewegen, im Danklied (Jes 38) soll es die geschehene Rettung erklären.

5. Die Gewißheit der Erhörung.

Manche Psalmen schließen mit der Bitte (38 39 44) oder mit dem Vertrauensmotiv (40b 55). In anderen findet sich ein ganz unvermittelter Übergang von Klage oder Bitte zu einer ganz andersartigen Stimmung. Als Beispiel diene ψ 6. Dieser beginnt mit einer Bitte (v. 2), es folgen Bitte und Klage (v. 3f.), Bitte (v. 5) mit Motiv (v. 6), Klage (v. 7f.); und nun auf einmal heißt es:

Weicht von mir, ihr Übeltäter alle!
denn erhört hat Jahwe mein lautes Weinen,
Erhört hat Jahwe mein Gebet,
mein Flehen angenommen.[2]
Erschrecken[3] *sollen meine Feinde alle,*
und weichen, sehr beschämt, im Augenblick! (6 9–11)

---

[1] 30 ist ein Danklied, dessen Erzählung aber in v. 9–11 das damalige Klagelied anführt.

[2] יקח ist wie ein Perfekt zu übersetzen. In der hebräischen Poesie scheint gewöhnliches Impf. oft die Vergangenheit zu bezeichnen; vgl. z. B. ψ 8 6 21 4 6 81 8 13 92 12 105 40 106 12 17 19 107 6 13f. 26f. 33–35 118 10–12 114 3 Ex 15 16 Jes 12 1 usw.

[3] יבשו ר streiche ich.

Ebenso verhält es sich mit 3 5 4 4 8f. 10 16–18 26 12 28 6f. 31 6b–9 22 56 14 64 8f. Hier überall erscheint die Rettung als eine vollendete Tatsache im Perfekt oder Imperf. cons.: Jahwe hat mein Gebet erhört, hat mich errettet. Anderwärts äußert sich diese zuversichtliche Stimmung im Imperfekt.

Du wirst meine Seele nicht der Scheol überlassen,
nicht zugeben, daß dein Frommer schaut das Grab. (16 10f.)

Ähnlich lauten 17 15 35 8–10 60 14 71 20f. Da im Hebräischen Jussiv und Indikativ des Imperfekts in den meisten Fällen nicht mehr unterschieden werden, mag man oft schwanken, ob ein Imperfekt jussivisch als Bitte (*er möge*) oder indikativisch als Gewißheit (*er wird*) zu übersetzen sei. Sachlich ist ja der Unterschied auch nicht sehr groß. — Die perfektische und die imperfektische Form der Gewißheit finden die gleiche Verwendung. Beiden ist der Gegensatz zur Stimmung von Klage und Bitte gemeinsam. Was dort ferne schien und heiß ersehnt war, das wird nun oder ist gar schon Wirklichkeit. Man könnte diese Stimmung als eine Äußerung des aufs höchste gesteigerten Vertrauens definieren; auf dem Höhepunkt des Gebetes angekommen, erlebt der Psalmist im voraus das als geschehen, was er so heiß erfleht. Gern schließt damit das Lied (4 10 26 56). Seltener fällt der Psalmist nachher wieder in die Klage zurück, und gewöhnlich nur, um sich zum zweitenmal zu jener Höhe emporzuschwingen (31 86).

Ein Gegenstück zur Gewißheit der Erhörung haben wir wohl in dem verheißenden Orakel zu sehen, das hie und da an ihrer Stelle auftritt (12 6, vgl. 60 8–11 91 14–16)[1] und auch inhaltlich denselben Dienst leistet.

6. Gelübde und Dank.

Wenn der Psalmist das, worum er betet, schon als geschehen vor Augen schaut, dann fügt er hinzu, was er nunmehr, da Gott ihn aus seiner Not gerettet, ihm zu Ehren tun will. Demnach pflegt das Gelübde gegen Ende des Liedes zu stehen.

---

[1] Wenn Caspari a. a. O. S. 846 in diesem Zusammenhange noch eine Reihe weiterer Stellen aufzählt, so sind es solche aus allen möglichen anderen Psalmengattungen, deren Nennung wenig Zweck hat. Im Klagelied finden sich nur die genannten drei Stellen, und von diesen sind die beiden ersten öffentlichen Klageliedern entnommen.

Ich will preisen deine Gnade[1] *in großer Gemeinde,*
vor denen, die ihn fürchten, mein Gelübde erfüllen.
Die Demütigen sollen essen und satt werden,
Es sollen Jahwe preisen, die ihn suchen.
Es labe sich euer Herz für ewig. (22 26f., vgl. 54 8f. 56 13)

Aber meist ist nicht mehr von Opfer die Rede. Der Psalmist weiß — zweifellos eine Folge der Ablehnung des Opferkultes durch die Propheten —, daß eine andere Gabe Jahwe viel mehr erfreuen wird.

Herr, öffne mir die Lippen,
daß mein Mund deinen Ruhm verkünde.
Denn nicht an Mahlopfer hast du Gefallen;
Brächt' ich[2] *Ganzopfer, du möchtest es nicht.*
Gottes Mahlopfer ist ein zerbrochener Sinn,
Ein zerschlagen Herz, Jahwe, verschmähst du nicht.
(51 17–19, vgl. 69 31f. und im Danklied 40 7–11)

So tritt an Stelle des Opfers das Lied. Im Kreise der Angehörigen und Freunde, oder gar vor versammelter Gemeinde will er erzählen, was Jahwe getan, und seine Macht und Güte preisen (7 18 13 6b. 22 23 26 26 12 28 7 31 8 35 18 28 42 6 12 43 4f. 51 17 52 11 54 8 57 8–11 59 17 61 9 69 31–37 71 14–16 22–24 109 30f. 119 171f. 175 142 8 144 9f.). Ausdrücklich wird oft hervorgehoben, daß dies vor großer Versammlung, vor allen Frommen (35 18 52 11 109 30) — einmal heißt es mit der bekannten Übertreibung gar: unter den Völkern (57 10) — geschehen soll; denn wie des Kranken Leiden alle seine Gesinnungsgenossen in Mitleidenschaft zog, so wird nun auch seine Rettung und Rechtfertigung für alle ein frohes Fest werden.

Mich werden die Frommen umringen,
wenn du mir Gnade erweisest. (142 8b,
vgl. 5 12 22 27 35 27 40 17 64 11 69 33f. 140 14)

Dann ist er von dem schmählichen Verdachte frei und der Sieg der Frommen offenbar. Im Nebenzweck soll die Dankfeier auch auf die Abtrünnigen und Sünder Eindruck machen (51 15).

Ungezwungen fügt sich an das Gelübde auch gleich das Danklied, das bei jener Gelegenheit gesungen werden soll.

Die ihr Jahwe fürchtet, preiset ihn,
ihr alle von Jakobs Samen, ehret ihn,
Und erbebt vor ihm, ihr alle von Israels Samen!

---

1 אמתך statt מאתך (Graetz).
2 Text nach BH.

Denn er hat nicht verschmäht und nicht verabscheut,
den Armen zu erhören.[1]
Er hat sein Antlitz nicht vor ihm verborgen
und hat sein Schrei'n erhört. (22 24f., vgl. 69 36f. 144 9f.)

Ein solches Danklied mit dem üblichen Aufbau: Introduktion, Erzählung und Bekenntnis im Hymnenton[2], oder ein damit gleichwertiger Hymnus mag auch an die Gewißheit der Erhörung anschließen (31 22–25 35 10 57 8b–11), oder scheinbar ganz unvermittelt gleich auf die Bitte folgen (28 6–8). Mit solcher Vorwegnahme der künftigen Freude erhebt sich des Psalmisten Seele über die Not der Gegenwart hinaus.

7. Die Klagelieder als Ganzes.

So stimmen die Klagelieder in Stoff und Form vielfach miteinander überein. Anderseits aber ist diese Gattung außerordentlich entwickelt; schon an der großen Zahl der Lieder, die zu ihr zu nehmen sind, sieht man, wie beliebt sie gewesen sein muß. Jahrhundertelang ist sie gepflegt worden und hat sich, bei aller Anlehnung an die alten, immer neue Ausdrucksformen geschaffen. Daher die große Mannigfaltigkeit innerhalb dieser Gattung, die z. B. diejenige bei den Dankpsalmen bei weitem übertrifft. Nicht nur daß oft ein Teil oder auch mehrere fehlen, so daß eigentlich nur Klage und Bitte zum ehernen Bestand des Klageliedes zu rechnen sind. In der Anordnung selber herrscht große Freiheit, und noch bunter wird das Bild dadurch, daß namentlich Klage und Bitte oft im selben Lied verschiedenemal, an verschiedenen Stellen vorkommen. Besonders beliebt ist zwei-, dreimaliger Wechsel zwischen Klage und Bitte, wozu etwa noch das Vertrauensmotiv tritt (22 31 35 55 59 69 79 80). Notwendig macht ein solches Lied auf unser anders geschultes Stilgefühl den Eindruck großer Unordnung: statt eines strengen Gedankenfortschrittes ein unruhiges Hinundherflackern der Gedanken. Aber ganz verfehlt wäre es, da überall durch Zusammenstellung der gleichen Gedanken Ordnung schaffen zu wollen.[3] Die anscheinende Unordnung entspricht der Gemütserregung des Psalmisten. Es ist ein, freilich etwas schematisierender, Versuch, das Aufundab der Stimmung, das Schwanken zwischen trüber Hoffnungslosigkeit und festem Vertrauen, zager Bitte und sieghafter Gewißheit auszudrücken.

---

[1] לְעַנּוֹת (Gunkel, Ausgew. Ps.[3] S. 302).

[2] Vgl. Balla S. 29ff.

[3] Das schließt natürlich nicht aus, daß man in einzelnen Fällen doch zu Umstellungen greifen wird; die Unsicherheit der Textüberlieferung gibt das gute Recht dazu.

Eben wegen dieser Verschiedenartigkeit der Lieder in der Disposition wird es dem modernen Leser schwer, ihre Zusammengehörigkeit zu einer Gattung zu erkennen. Aber bei aller Freiheit im einzelnen herrscht doch die Übereinstimmung vor. Nach Inhalt und Aufriß sind sie alle einander so ähnlich, daß sie, hintereinander gelesen, überaus eintönig erscheinen. Diese Ähnlichkeit kann nicht bloß auf Zufall beruhen und läßt sich auch nicht daraus erklären, daß überall ungefähr dieselbe Situation zugrundeliege. Denn noch weniger als die Übereinstimmung in der ganzen Anlage würde daraus das Zusammentreffen in der Verwendung bestimmter, fast formelhafter Ausdrücke und stereotyper Bilder folgen. Verstehen läßt sich das nur, wenn durch Gewohnheit und Herkommen nicht bloß die Stoffe eines solchen Liedes einigermaßen festgelegt waren, sondern auch ein Schatz von feststehenden Wendungen und Bildern vorlag, aus dem jeder neue Sänger, bewußt oder unbewußt, schöpfte. Und das konnte um so leichter geschehen, weil die jeweilige Situation und die eigene Erfahrung ohnehin in diese Richtung wiesen.

Nun finden sich in unsern Liedern ein paar vereinzelte Wendungen, wie das „Waschen der Hände in Unschuld" (26 6 73 13) und die Bitte um Entsündigung mit Ysop (51 9), die gegenwärtig zwar nur noch Bilder sind, aber ohne Zweifel auf wirklich geübte Kultusbräuche, auf kultische Waschung (vgl. Dtn 21 6) und auf die Reinigung des Büßenden durch den Priester mit einem Ysopbüschel (vgl. Lev 14 4ff. 51) zurückgehen. Das wirft Licht auf den ursprünglichen Hintergrund unserer Lieder: Der Kranke kam ins Heiligtum und trug hier sein Lied vor, in dem er um Vergebung der Sünde und Heilung von der Krankheit flehte. Mit der Antwort des Priesters, der den Bescheid des Orakels übermittelte — vgl. das gelegentliche Vorkommen eines Orakels noch in unsern Liedern (S. 23) —, verbanden sich allerlei Zeremonien.

Den uns im Psalter vorliegenden, rein geistlichen Klageliedern müssen also kultische Klagelieder vorangegangen sein[1]; in anderen Psalmengattungen, besonders in den Dankliedern, sind sie noch in unseren Texten vorhanden (vgl. ψ 66 13ff. 107 21f. 116 13f. 17f.). Nun verstehen wir besser, warum sie alle einander so ähnlich sind. Die kultische Sprache ist weniger frei und neigt immer zur Bildung fester Formen — eine Nachwirkung der ursprünglich magischen Bedeutung ihrer Worte. Und bei der immerwährenden Wiederholung derselben Formen mußte sich notwendig ein fester Stil entwickeln. Vielleicht darf man hier wie bei den Dankliedern, wo die Verhältnisse ja ganz ähnlich liegen, vermuten,

---

[1] Vgl. Gunkel, Die israelitische Literatur S. 65.

daß wenigstens an den größeren Heiligtümern die Priester Formulare zur Verfügung stellten, die mit wenig Abänderungen und Ergänzungen für jeden beliebigen Fall verwendet werden konnten, wie es in Assyrien der Fall gewesen zu sein scheint.[1] Die große Mannigfaltigkeit in der Form, die wir jetzt in den Lieden finden, ist vielleicht erst nach der Lösung vom Kult eingedrungen, und andere Stücke, wie z. B. die Klage über die Verfolgungen, sind möglicherweise erst da hinzugetreten.

Nun erklärt sich auch, warum die Lieder im allgemeinen so wenig konkret sind,[2] warum wir ihnen über Person und Lage des Betenden im Grunde so wenig entnehmen können. Schon die Fälle, wo die Krankheit einigermaßen beschrieben wird, sind zu zählen.[3] Noch seltener sind weitere bestimmte Andeutungen und Angaben.[4] Anderseits wurden die Lieder gerade dadurch geeignet, ins Gebets- und Erbauungsbuch der Gemeinde aufgenommen zu werden. — Das Dichten von Psalmen war unter solchen Umständen keine sehr schwierige Sache und stellte auch an die poetische Kraft des Verfassers nicht zu hohe Anforderungen. Äußern konnte sich dieselbe überhaupt nur in besonderer Behandlung und Gestaltung der überkommenen Stoffmassen und Formen, und da, wo sie dieselben, eigenem tieferem Erleben entsprechend, vertiefte und damit Neues schuf.

---

[1] Vgl. unten S. 82f. [2] Vgl. Gunkel, Ausgew. Ps.[3] S. 49f.
[3] Vgl. oben S. 8. [4] Vgl. Balla S. 26f.

Drittes Kapitel.

Die Klagegedichte Jeremias.[1]

1. 11 18–20 21–23.

v. 18. Das in MT den Vers eröffnende „und“ ist mit GS zu streichen; es sollte den Übergang vom Vorhergehenden erleichtern, womit ursprünglich gar kein Zusammenhang besteht. — Für הראיתני liest G ראיתי, was sachlich und metrisch den Vorzug verdient (Cornill, Erbt, Rothstein). — **v. 19.** ולא ידעתי כי klingt prosaisch, ו und כי fehlen noch in G. Da die zweite Zeile von v. 19 offenbar mit עלי beginnt, sind jene Worte zur ersten Zeile zu nehmen und auf das Lamm zu beziehen. Ich schreibe dann לא יָדַע (Cornill). — Wenn G hinter מחשבות liest לאמר לכו ו (ähnlich SV), so kann dies schon aus metrischen Gründen nur Auffüllung sein (gegen Giesebrecht). — Für das in diesem Zusammenhang unerklärbare בלחמו lesen fast alle Neueren nach Hitzig בְּלֵחוֹ. Ehrlich liest nach G נשיתה für נשחיתה und versteht עץ mit ST als „Gift“, was freilich nicht zu belegen ist. Indes dient Holz, z. B. von einem durch den Blitz getroffenen Baum oder von einem Astloch, oft als Zaubermittel, vgl. Ad. Wuttke, Der deutsche Volksglaube in der Gegenwart, 3. Aufl. von E. H. Meyer (1900) § 121 S. 97, so daß ST unter Umständen doch recht haben könnten. — Das ו vor נכרתנו — das doch wohl als Hi zu punktieren ist (Keil, Ehrlich) — streiche ich als beim Übergang vom Bild zur Ausführung zum mindesten überflüssig. — **v. 20.** Das ו zu

[1] Benutzt habe ich hier die Kommentare von Cornill (1905), Driver (1906), Duhm (1901), Erbt (1902), Ewald (²1868), Giesebrecht (²1907), Graf (1862) Hitzig (1841), C. F. Keil (1872), Köberle (1908), von Orelli (³1905), J. W. Rothstein (bei Kautzsch ³ I 1910), H. Schmidt (1915), außerdem A.B. Ehrlich, Randglossen zum AT IV (1912). — Bei der Übersetzung der Texte bezeichnet die hinter der Zeile stehende eingeklammerte Ziffer die Zahl der Versfüße des Urtextes (im Sinne von Sievers), und zwar bedeutet (3) den Dreier, (4) den Vierer, (5) den Fünfer (den sog. Qinavers), (3+3) den Doppeldreier, (6) den Sechser (2+2+2), (7) den Siebener (3+4 oder 4+3), (4+4) den Achter oder Doppelvierer. — Mit Textänderungen aus metrischen Gründen war ich grundsätzlich zurückhaltend und konnte mich vor allem nicht dazu entschließen, überall innerhalb eines Gedichtes auch ein und dasselbe Metrum durchzuführen, da mir der Tatbestand das nicht zu rechtfertigen scheint. — In diesem Kapitel ist bei den dem Buch Jeremia entnommenen Stellenverweisen die Bezeichnung (Jer) meist weggelassen. — Ich gebe die Texte nicht ganz nach der überlieferten Reihenfolge, sondern stelle diejenigen, die den Klageliedern etwas ferner stehen, im Anhang (S. 52 ff.) zusammen.

Beginn des Verses fehlt in G, steht in SV, ist wegen des Gegensatzes zum Vorangehenden nicht zu entbehren. — צבאות ist nach G zu streichen. — Für das sinnlose גליתי lese ich mit Cornill, Duhm u. a. nach ψ 22 9 37 5 Prv 16 3 גַּלּוֹתִי und dann nach ψ 37 5 עליך statt אליך. Das את vor ריבי läßt sich gut entbehren (Budde). — **v. 21.** Da mit v. 21 offenbar ein neues Lied einsetzt (vgl. S. 29 32f.), streiche ich לכן als redaktionelle Verbindung; nach G lese ich נפשׁי und יָדֵינוּ. — **v. 22.** Die fünf ersten Worte, die den Gottesspruch nochmals einführen, sind zu streichen (die meisten Neueren). — הבחורים und בניהם sind wohl Varianten. Da בחורים nie mit בנות zusammensteht, sondern immer mit בתולות, muß בניהם für das Ursprüngliche gelten. Vielleicht ist dann umzustellen zu בחרב ימותו; die gegenwärtige Stellung mag durch den Einschub von הבחורים veranlaßt sein. — Das eine ימותו ist vielleicht durch יתּמו zu ersetzen (Hitzig, Ewald). — **v. 23.** Für אל ist mit GSV על zu schreiben. — v. 23a schließe ich an v. 22a an.

18 *Jahwe tats mir kund; da erkannte ichs,*
da schaute ich ihre Taten. (3 + 3)
19 *Ich aber war wie ein zahmes Lamm,*
das zum Schlachten geführt wird, nichts ahnend; (3 + 3)
Wider mich schmiedeten sie Pläne:
„Wir wollen den Baum im Safte verderben, (3 + 3)
Ihn vertilgen aus der Lebenden Land,
und seines Namens werde nicht mehr gedacht!“ (3 + 3)
20 *Doch Jahwe richtet gerecht,*
er prüft Nieren und Herz. (3 + 3)
Schauen werd' ich deine Rache an ihnen,
denn auf dich warf ich meine Sache! (3 + 3)

---

21 *So spricht Jahwe über die Männer von Anatot, die mir nach dem Leben trachteten, indem sie sprachen:*
„Du darfst nicht prophezeien in Jahwes Namen,
sonst stirbst du unter unseren Fäusten.“ (3 + 3)
22a *Ja, ich suche es heim an ihnen,*
23a *und Nachkommenschaft soll ihnen nicht bleiben.* (3 + 3)
22b *Ihre Söhne sollen fallen durchs Schwert,*
ihre Töchter umkommen durch Hunger; (3 + 3)
23b *Denn Unheil bring ich*
über Anatots Männer
in ihrer Heimsuchung Jahr! (6)

Zwei Stücke nah verwandten Inhalts stehen hier zusammen.[1] Das erste besteht aus sechs Doppeldreiern, von denen je zwei sich zu einer Strophe zusammenschließen. Das zweite ist etwas unregelmäßiger gebaut.

---

[1] Vgl. unten S. 32.

Wenn man לֵאמֹר streicht, könnte v. 21a leicht als Sechser gemessen werden (ERBT); aber weil es bloß die Einführung zum folgenden Gotteswort ist, die gewöhnlich als Erzählung prosaische Form trägt, haben wir es wohl nur mit rhythmischer Prosa zu tun.

Das erste Lied beginnt gleich mit einem kräftigen Einsatz. Jahwe hat dem Propheten die Augen geöffnet, so daß er das gefährliche Treiben seiner Umgebung gewahr wurde. Wie das geschah, wird nicht gesagt. Vielleicht durch eine besondere Offenbarung. Vielleicht auch auf ganz natürliche Weise, etwa durch ein Gespräch, das ihm zufällig zu Ohren kam; dann hätte Jeremia darin eine ganz besondere Fügung gesehen, gerade so wie er jenen zufälligen Besuch beim Töpfer, der in ihm plötzlich eine neue wichtige Erkenntnis auslöst, nachher auf einen besonderen Befehl Jahwes zurückführt (18 1ff.)[1], oder wie er darin, daß ihm sein Vetter jenen Acker zum Verkauf anbietet, Jahwes Wort sieht (32 8), oder wie Hosea seine Verheiratung mit einer Frau, die sich später als untreu erweist, nachträglich als von Jahwe gewollt und befohlen darstellt. Mag's so oder so gewesen sein, die geheime göttliche Mitteilung verrät auf jeden Fall den Propheten; denn nur dieser steht mit Jahwe auf so vertrautem Fuße und ist es gewohnt, von ihm allerlei geheime und vertrauliche Mitteilungen zu erhalten. In den Psalmen ist ein solcher Zug ganz undenkbar; denn das Orakel, das dort gelegentlich vorkommt[2], beschränkt sich darauf, die Annahme und Erhörung der Bitte auszusprechen, geht somit der „Gewißheit der Erhörung" parallel.

Der folgende Vers greift über den ersten zurück und schildert den Propheten, wie er vor jener Warnung war. Er vergleicht sich da einem zahmen Lamm, das ahnungslos demjenigen nachläuft, der es zum Schlachten führt — ein rührendes Bild! So hat auch Jeremia den Seinen vormals nur Liebes und Gutes zugetraut, und nun ist er so furchtbar enttäuscht! — Das Lamm gehört für den Israeliten zu den gebräuchlichsten Opfertieren. CORNILL macht darauf aufmerksam, daß an nicht weniger als 111 von den 116 Stellen des AT, die vom כֶּבֶשׂ reden, es sich um ein Opfer handelt. In diesem Sinn finden wir das Schaf oder Lamm einigemal in den Psalmen als Bild verwendet.

Du gibst uns wie Schafe zum Fraße ....
Wie Schlachtschafe sind wir geachtet.

heißt es in dem öffentlichen Klagelied ψ 44 12 23; vgl. auch ψ 49 15, wo der Text allerdings unsicher ist, und Jer 12 3. Im Unterschied zu solchen Stellen betont die unsere vor allem die Zutraulichkeit und Arglosigkeit

[1] Vgl. dazu CORNILL. [2] Vgl. S. 23.

des Tieres. Wieder anders gewendet ist das Bild in Jes 53 7, wo der Ton auf dem stummen Leiden des Schafes liegt. Die beiden letztgenannten Stellen bedeuten also eine besondere Vertiefung des gewöhnlichen Bildes, aber jedesmal in etwas anderer Richtung. Daß die Stelle in Deuterojesaia von der unsern abhängt, könnte bei Annahme der Echtheit der Jeremiastelle wohl wahrscheinlich erscheinen, ist aber nicht zu beweisen. Noch viel weniger läßt sich natürlich beweisen, daß unsere Stelle umgekehrt Zitat aus jener sei, wie Hölscher behauptet.

Könnte schon diese das Mitleid weckende Selbstschilderung leicht in einem Klagepsalm stehen, so führt uns ganz in diese Sphäre die nächste Zeile, die von den heimlichen Plänen der Gegner redet, vgl. oben S. 12 und ψ 10 2 21 12 35 4 41 8 56 6 64 7 140 3 5; die Übereinstimmung geht meist bis auf das Wort חשׁב (מחשׁבה 56 6). Auch daß der böse Plan wörtlich angeführt wird, hat dort sein Gegenstück (71 11 74 8). Und die letzte Zeile von v. 19 findet sich fast wörtlich in einem öffentlichen Klageliede wieder (ψ 83 5).

Mit v. 20 setzt ein neuer Gedanke ein. Das „und Jahwe“ entspricht dem „und ich“ in v. 19, wie in den Psalmen oft der Übergang zu einem andern Gedanken so vermittelt wird (vgl. ψ 22 4 7 (10) 20 59 6 9 17 69 6[1] 14 20 30). Angesichts des Bösen, das die eigenen Verwandten und Freunde ihm zutrauen, und der Arglist, die sie wider ihn planen, hat Jeremia einen starken Trost: mögen Menschen ihn verkennen und verfolgen, der göttliche Richter übt Gerechtigkeit und läßt sich durch keinen Schein beirren; er schaut ins Herz! Beides sind Gedanken des Klageliedes (zu v. 20aα vgl. ψ 7 12 119 75, zu v. 20aβ, speziell auch zu dem בחן, ψ 7 10 17 3 26 2), letzterer gehört zum Vertrauens- und Unschuldsmotiv. — Driver, Erbt und Rothstein folgen G, wo „und“ fehlt und Jahwe als Vokativ erscheint. Allein die Psalmenparallelen (z. B. ψ 7 10—12) zeigen, daß v. 20a für sich zu nehmen ist; der Wechsel zwischen zweiter und dritter Person spricht nicht dagegen, denn er ist eine häufige Erscheinung (vgl. ψ 3 4—9 7 9 12 2—4 7f. 13 6 16 1f. 5—11 25 10f. 15f. 26 11f. 28 4—6 8f. usw.). Als gerechter und nicht irrender Richter sieht Jahwe aber nicht nur die Unschuld des Verfolgten, sondern auch die Schuld der Verfolger. Dieser Gedanke führt zur nächsten Zeile hinüber: Jeremia ist gewiß, daß sie ihre Strafe finden werden. Das אראה läßt sich als Bitte „möge ich sehen“, oder besser als Ausdruck der Gewißheit auffassen, da ja die Klagepsalmen oft mit solcher Gewißheit schließen. — Dies leidenschaftliche Verlangen nach Rache macht den Auslegern zu schaffen. Gern

[1] אלהים ist hier wohl zu streichen (Baethgen, Kittel).

wird es so umgedeutet, als sei es ihm nicht um Rache für seine Person, sondern für Jahwes Sache zu tun. Aber der Wortlaut verrät davon nichts; נקמתך besagt einfach: die von dir ausgehende Rache, vgl. נקמתי Hes 25 14 17, auch משפטי Hes 39 21, משפטו Zeph 3 5. Es bleibt ein Wunsch, der uns befremdet.[1] Indes stellen wir uns den Propheten nicht oft zu sanft und zu geistlich vor? Unter seinem weichen Gemüt schlummert doch das heiße morgenländische Temperament; wehe, wenn dies einmal auflodert! Daß im Klagelied die Bitte wider den Feind, ja der Fluch nichts Seltenes ist[2], mag Jeremia dabei etwas entschuldigen. — Unterstützt wird die Bitte durch einen Ausdruck des Vertrauens, der uns ebenfalls von dort her geläufig ist (ψ 22 9 37 5 Prv 16 3, vgl. S. 10).

Damit schließt das Lied. Sein Aufriß ist in der Hauptsache derjenige des Klageliedes: v. 19 zuerst Unschuldsmotiv, dann ein Stück aus der Klage, 20a Unschulds- und Vertrauensmotiv, 20b Bitte um Rache. Nur v. 18, die Warnung, fällt aus dem Schema heraus und hat dort gar keine Parallele; da verrät sich eben der Prophet.

Ganz anders die Anlage des zweiten Liedes. Hier folgt auf den als Einleitung vorangestellten v. 21 ein Gotteswort, das den Männern von Anatot als Strafe dafür, daß sie Jeremia nachstellen, schwere Heimsuchung, ja völlige Vernichtung in Aussicht stellt. Das Schwert soll die streitbare Jungmannschaft umbringen, der Hunger die Daheimgebliebenen (vgl. Thr 1 20).[3] Das droht Jeremia seinem Heimatsort! Ein furchtbares Wort, namentlich wenn man das starke Heimatsgefühl des antiken Menschen bedenkt. Was für ein wilder Zorn muß den Propheten erfüllt haben, als er diese Worte sprach! — Die Echtheit des Stückes ist verschiedentlich in Frage gezogen worden.[4] Für dieselbe spricht vor allem die Nennung von Anatot, die gewiß nicht auf bloßer Vermutung und Kombination beruht. So könnte es sich höchstens darum handeln, daß der Spruch in nachträglich erweiterter Form vorliegt, wie namentlich Cornill und Erbt annehmen. Zu weiteren Streichungen in v. 22f., als oben vorgeschlagen, sehe ich indessen keinen Anlaß. Gewiß könnte der Spruch ja kürzer sein, aber die gegenwärtige kann auch schon seine ursprüngliche Gestalt sein. Das „Jahr ihrer Heimsuchung" ist eschatologischer Terminus; Jahwe ist vorgestellt als Großkönig, der von Zeit zu Zeit

[1] Vgl. Duhm, Hölscher. [2] S. oben S. 18.

[3] Gegen unsere Streichung von הבחורים spricht nicht, daß so bloß die Töchter als Vertreter der Daheimgebliebenen erscheinen; denn die Jungmannschaft ist ohnehin draußen im Felde zu suchen.

[4] So von Stade, der aber später wieder geneigt war, die Echtheit anzunehmen (s. oben S. 3), von Duhm und von Hölscher S. 394.

über seine Länder Musterung hält[1], vgl. 8 12 (und darnach 6 15) 23 12. — Gewöhnlich wird das Stück einfach als Fortsetzung und Abschluß des vorangehenden aufgefaßt. Aber die weitschweifige Einführung in v. 21a und die mit v. 19 nicht zu vereinende Begründung in v. 21b — dort geheime Mordpläne, hier offene Bedrohung — machen viel wahrscheinlicher, daß v. 21–23 ein selbständiges Stück bilden.[2] Denn es ist nicht abzusehen, warum im andern Fall eine so überflüssige und obendrein so wenig passende Motivierung zugefügt worden wäre. Zusammengestellt wurden dann die ursprünglich völlig selbständigen Stücke, weil die Situation beidemal eine ähnliche ist, und vielleicht sollte das zweite als Antwort auf das erste dienen, so wie es anderwärts der Fall ist.

Durch jene Trennung verliert freilich das erste Lied die einzige konkrete Angabe, eben die Erwähnung seiner Heimatstadt, die uns für sein Verständnis so wertvoll gewesen wäre. Gern wüßten wir namentlich, warum Jeremia verfolgt wurde. Man hat es mit seiner Tätigkeit für das Deuteronomium (11 1–14) in Verbindung gebracht[3]; aber selbst wenn jener Abschnitt echt sein sollte — was ja lebhaft bestritten wird —, so steht er jedenfalls zu unserm Lied in keiner unmittelbaren Beziehung. Ebensogut kann Jeremias Unheilsverkündung das Mißfallen der Leute erregt haben[4], wie es vielleicht das zweite Lied voraussetzt (v. 21b).

Im Unterschied vom ersten ist das zweite Lied in seiner Form rein prophetisch: ein Gottesspruch mit seiner Einführung. Darum gehört es im Grunde gar nicht zu den „Klagegedichten“; nur wegen seiner Verwandtschaft nach Situation und Gedanken ist es hier mitbehandelt.

2. 15 15–21.

v. 15. Die Worte אתה ידעת fehlen in G, passen aber sachlich wie metrisch gut in den Zusammenhang. — Der Satz אל לארך אפך תִּקחני macht Schwierigkeiten. Die Übersetzung „raffe mich nicht durch deine Langmut (gegen die Feinde) hin“ ist wenig wahrscheinlich, weil dabei das, worauf es ankommt, erst hinzugedacht werden muß. Wäre das לארך אפך zuverlässig, so ließe sich תִּנָּקֵם statt תקחני lesen (Gunkel); aber dann sollte man לְאֹרֶךְ אַפֶּיךָ erwarten. Ansprechend ist Duhms Änderung אַל־תַּאֲרֵךְ. Weniger leicht wird man Duhm in der Streichung des תקחני folgen, auch wenn es in G fehlt. Ich möchte dafür וְנַקֵּנִי vorschlagen; sein Fehlen in G wäre dann

[1] Erbt S. 172.

[2] So H. Schmidt S. 235.

[3] Budde, Geschichte der althebräischen Literatur (1906) S. 136 f., H. Schmidt S. 234.

[4] Erbt S. 172, Davidson in Hastings Dictionary of the Bible II (1899) S. 573a.

so zu erklären, daß es dort durch irgendein Versehen kurz vorher an Stelle des הנקם לי eingedrungen sei. — **v. 16.** Mit Duhm lese ich מְנַאֲצַי und כַּלֵּם, vokalisiere ferner mit Duhm, Cornill, Erbt וִיהִי. Bei der Zeilenabteilung schließe ich mich Erbt an, der jedoch ohne Not mit v. 16b ein neues Gedicht beginnen läßt. — Für das zweite דבריך ist nach GSV der Singular zu lesen, darnach auch beim ersten. — אלהי צבאות schießt metrisch über und ist zu streichen. — **v. 18.** Es liegt keinerlei Notwendigkeit vor, in aα zugunsten von G von MT abzugehen. Auch die Streichung von מאנה הרפא (Rothstein, H. Schmidt) ist kaum berechtigt. — **v. 19.** Die ganze Einführung steht außerhalb des Metrums. — Vor לפני schiebe ich nach GS ein ו ein (Rothstein). — v. b ist blaß und greift v. 20 vor, ist darum zu streichen (Cornill, Duhm). — **v. 20f.** scheinen mit 1 18f. kontaminiert zu sein. Ich streiche darum v. 20aβb als von dort eingedrungen.

15 *Du weißt es, Jahwe;*
denk an mich und nimm meiner dich an! (5)
Nimm Rache für mich an meinen Verfolgern,
schieb' deinen Zorn nicht auf und sprich mich frei! (3 + 3)
Wisse, um dich
erduld' ich ja Schmach
16 *von denen, die verachten dein Wort.* (6)
Vernichte sie, dann wird mir dein Wort
zur Wonne und Herzensfreude! (3 + 3)
Weil deinen Namen, Jahwe, ich trage,
17 *sitz' ich nicht im Kreise der Scherzenden, fröhlich.* (4 + 4)
Unter deiner Hand
sitz' ich einsam;
denn mit Grimm hast du mich erfüllt. (6)
18 *Warum denn ist ewig geworden mein Schmerz,*
bösartig die Wunde und will nicht heilen? (4 + 4)
Ja, zum Trugbach
wurdest du mir,
zu Wassern, auf die kein Verlaß! — (6)
19 *Darauf erwiderte mir Jahwe also:*
„Wenn du kehrst, so kehr' ich dich wieder,
und sollst du vor mir steh'n. (5)
Wenn du Edles hervorbringst[1] *ohne Gemeines,*
sollst du als Mund mir dienen. (5)
20 *Dann mach ich dich für dieses Volk*
zur steilen, ehernen Mauer. (3 + 3)
21 *Und rette dich aus der Hand der Bösen*
und befreie dich aus der Faust der Tyrannen." (3 + 3)

[1] הוציא in diesem Sinne wird gewöhnlich mit „aus dem Munde" oder „aus dem Herzen" verbunden; absolut wie hier nur noch Koh 5 1, wo aber „dein Herz" Subjekt ist.

Gleich von Anfang an äußert sich hier der Stil des Klageliedes. Das „du weißt es“, mit dem Jeremia auf seine elende Lage hinweist, begegnet auch in den Psalmen; absolut wie an unserer Stelle ψ 40 10, mit Objekt ψ 31 8 69 20 142 4. Du mußt es ja wissen, so will Jeremia sagen, wie es mir ohne meine Schuld ergeht; so gedenke denn meiner und zieh deine Hand nicht von mir ab! Auch diese Bitte stammt aus dem Klageliede (vgl. ψ 106 4, auch 8 5; זכר allein ψ 25 6f. 74 2 18 22 89 48 51, פקד allein 80 15). Daran schließt sich, ähnlich wie 11 20 12 3, der leidenschaftliche Wunsch nach Rache. Wenn der hebräische Text zuverlässig ist, so bittet Jeremia nicht: „räche mich“, wie vielleicht die griechische Übersetzung voraussetzt[1], sondern: „räche dich für mich“, wobei der Gedanke hereinspielt, der nachher offen ausgesprochen wird, daß es zugleich um Jahwes Ehre gehe, daß seine Feinde auch Jahwes Feinde seien.[2] — Die „Feinde“ werden in den Klagepsalmen öfter erwähnt (ψ 7 2 35 3 119 157). — Und noch ein Grund für Jahwe, sofort einzugreifen: wenn er zögert, so ist es um seinen treuen Diener geschehen. Und es ist doch für Jahwe, daß er soviel Schmach erduldet (vgl. ψ 69 8 10) von denen, die Jahwes Wort verachten (vgl. 23 17[3] ψ 10 3 13 74 10 18). Es wiederholt sich die wilde Bitte um Rache (zu כלה vgl. ψ 59 14 74 11); dann erst wird er sich über Jahwes Wort freuen können. Man mag hier zunächst schwanken, ob „Gottes Wort“ im Sinne von ψ 119 als Jahwes Gebot zu verstehen sei (Hölscher), oder als der an den Propheten ergangene Gottesspruch. Wie v. 17b zeigen wird, ist letzteres anzunehmen. Nach dem überlieferten Text ginge v. 16aβ auf die Vergangenheit: dein Wort war mir Wonne und Freude, eine erneute Unschuldsbeteuerung, die in wirkungsvollem Gegensatz zu den Verächtern des Gotteswortes stände.[4] Doch dem widerspricht, daß Jeremia nur ungern Prophet wurde und auch später seinen prophetischen Drang immer als quälende Last empfand (Duhm, Cornill). Und selbst wenn es in seinem Leben daneben Augenblicke gegeben haben mag, wo er anders dachte und stolz darauf war, Jahwes Prophet sein zu dürfen, in der Stimmung, der unser Lied entsprang (vgl. besonders v. 17), denkt er nur daran, wieviel er dafür schon ertragen mußte. Darum tut man wohl besser, die Worte mit bloßer Änderung der Vokalisation auf die Zukunft zu beziehen: Er möchte ja so gern des Gotteswortes froh werden und sehnt sich nach einer Zeit, wo er das kann, ohne zugleich so entsetzlich leiden zu müssen. So mischt sich ein religiöses Motiv in jene

---

[1] Vgl. BH. [2] Vgl. oben S. 18. [3] Text nach BH.

[4] So lesen noch Giesebrecht, Rothstein, H. Schmidt. Aber in der Konsequenz dieser Auffassung läge es dann eigentlich, auch für v. 16aα bei MT zu verbleiben.

Bitte ungestillten Hasses, das sie ein wenig zu mildern vermag.[1] Jeremia tastet nach einem Ausweg aus dem Dunkel, das ihn umgibt. Aber die Erkenntnis, daß wahres Glück meist nur aus Leid erwächst, ist ihm noch verborgen.

Von dem kurzen Ausblick in die Zukunft kehrt er zur Gegenwart zurück. Darum, weil er Jahwes Eigentum ist und dessen Namen trägt[2] — vielleicht ist das zugleich eine Anspielung auf den Namen Jeremia (H. Schmidt) — ist er so einsam und freudlos. v. 17a erinnert an jene Stelle des Klageliedes, wo der Psalmist beteuert, den Verkehr der Bösen und Gottlosen gemieden zu haben (ψ 26 4f., vgl. 1 1). Aber hier handelt es sich um viel harmlosere Gesellschaft: im Kreis der Scherzenden hat er nie gesessen, nie sich an fröhlicher Geselligkeit beteiligt. Jenes Motiv hat hier also eine ganz besondere Färbung erhalten. Es liegt ein Vorwurf, eine leise Klage um verlorenes Glück darin. Jeremia ist, das folgt aus diesen Worten, eine frohsinnige, auf Geselligkeit und Freundschaft angelegte Natur. Das Sichabsondern, auf das der Psalmist pocht, kann er nur als auf ihm lastenden Fluch empfinden. Verzicht auf Heimat und Elternhaus (12 6), auf Frauenliebe und Vaterglück (16 1ff.) hat Jahwe ja schon längst von ihm gefordert, und wenn er doch einmal versucht, sich in frohe Gesellschaft zu mischen, dann steigen schreckhafte Bilder vor ihm auf, sieht er die, die jetzt so fröhlich sind, als Leichen daliegen (vgl. 4 19–21 10 19ff. 14 18), so daß ihm auch diese Freude vergällt wird.[3] Kein Wunder, wenn sich da der stumme Mund einmal auftut und die so lang unterdrückte Sehnsucht nach einem Leben, wie es die andern alle haben, laut wird.

Auch v. 17b ist noch von dieser düsteren Stimmung beherrscht: wegen „Jahwes Hand" muß er einsam sitzen. Mit diesem Ausdruck wird der dunkle Trieb bezeichnet, der unwiderstehlich über den Propheten kommt und ihn auch gegen seinen Willen in Jahwes Dienst zwingt (Jes 8 11 Hes 1 3 3 14 22 8 1 33 22 37 1 40 1 I Rg 18 46 II Rg 3 15). Hölscher[4], der auf S. 24 seines Buches die eben genannten Stellen selber aufführt, will hier

[1] Erbt S. 177.

[2] Sonst wird jene Wendung nur von der Lade, dem Tempel, der Stadt Jerusalem und dem Volk, Am 9 12 auch von den besiegten Völkern gebraucht, vgl. Fr. Giesebrecht, Die alttestamentl. Schätzung des Gottesnamens (1901) S. 21 f., W. Heitmüller, Im Namen Jesu (1903) S. 171 ff. Auf eine Einzelperson bezogen, kann man sie sich nicht gut anders als bei einem Propheten denken.

[3] Vgl. Schillers Kassandra:

Alles um mich lebt und liebt —
Mir nur ist das Herz betrübt.

[4] Auch Caspari S. 852 stimmt ihm bei.

den Ausdruck anders gefaßt wissen, nämlich nach der für Krankheit oder anderes Unglück gebrauchten Wendung, Jahwes Hand liege auf einem oder treffe einen (ψ 32 4 38 3 39 11). Dagegen spricht erstens, daß in v. 16b, dem entsprechenden Glied der Parallelzeile, gar nichts von solcher Klage liegt; ferner daß der Ausdruck, im Sinne Hölschers verstanden, nur in der Klage seinen Platz haben könnte, nicht aber im Unschuldsmotiv, an das man bei v. 17 doch allein denken kann. Endlich bezeichnet das im selben Zusammenhang vorkommende זעם immer den göttlichen Zorn, der sich in einem Strafgericht äußert (Jes 10 5 25 13 5 26 20 30 27 Jer 10 10 50 25 Hes 21 36 22 24 31 Nah 1 6 Hab 3 12 Zeph 3 8 ψ 38 4 69 25 78 49 102 11 Thr 2 6 Dan 8 19 11 36).[1] Der Sinn ist also: Jeremia ist von einem Zorn erfüllt, den Jahwe ihm selber eingegeben hat.[2] Die innere Glut, die ihn immer wieder ergreift und die ihn unfähig macht, in irgendeinen fröhlichen Kreis zu treten, sie stammt — so ist er überzeugt — vom Gotte selbst. Ebenso äußert er sich in 6 11: von Jahwes Zorn bin ich erfüllt.[3] Deutlich redet auch hier ein Prophet.

In v. 18 ist der Stil der Klage[4] nicht zu verkennen. Ich verweise nur auf das למה (vgl. S. 15), das נצח[5] (ψ 13 2 44 24 74 1 3 10 19 77 9 79 5 89 47), das כאב (ψ 39 3). Die Ausdrücke „Schmerz“ und „Schlag“ gehen eigentlich auf physisches Leiden; hier sind sie bildlich gebraucht für seelischen Schmerz, den Riß in seiner Seele infolge des Zwiespalts zwischen göttlichem Zwang und menschlichem Wollen. — Die nächste Zeile bringt gar einen schweren Vorwurf gegen Jahwe, den man nicht dadurch abschwächen darf, daß man den Text zu einer Frage umändert.[6] Jahwe

[1] An der einzigen Stelle, wo dies nicht zutrifft (Hos 7 16), scheint der Text verderbt zu sein.

[2] J. Pedersen, Der Eid bei den Semiten (1914) S. 81, übersetzt unsere Stelle: „du erfülltest mich mit Unheil, mit Fluch“. Aber seine Begründung „Jeremia ist nicht böse, sondern unglücklich“ trifft nicht zu; denn als Prophet ist er über des Volkes Sünde auch böse.

[3] את חמת יהוה מלאתי. Wenn es an unserer Stelle מלאתני heißt, ist das gewiß nicht Zufall; es soll ein leiser Vorwurf gegen Jahwe sein. Der Text von G „ich bin erfüllt“ ist viel blasser. Dasselbe gilt von Casparis Vorschlag (S. 852), זעם als Subjekt zu nehmen: „Zorn füllt mich, nämlich mit Übeln und Kümmernissen“; da wäre ja zudem die Hauptsache erst hinzuzudenken.

[4] Wie Caspari (S. 857) hier die „Bitte um Erlösung“ finden kann, ist mir unbegreiflich.

[5] Ehrlichs Änderung in רצח „mörderisch“ beruht auf Verkennung des Psalmenstils. Der Verweis auf ψ 42 11 hilft um so weniger, als dort sicher בר צח (Gunkel) zu lesen ist.

[6] Wie es Cornill tut. — Auch Caspari S. 852 empfindet das Bedürfnis, Jeremia gegen den Vorwurf der Unehrerbietigkeit in Schutz zu nehmen: „Nur ein Vergleich enthält den ehrenrührigen Ausdruck, Gott wird also nicht der Lüge geziehen“.

habe ihn im Stich gelassen wie ein „Lügenbach", wie ein Wasserlauf, auf den man sich in langer Wüstenwanderung verläßt und den man dann vertrocknet antrifft (Hiob 6 15–20).[1] Für Jahwe hat er auf so vieles verzichtet, hat soviel Mühsal auf sich genommen; aber Jahwes Hilfe ist ausgeblieben, sein Wort hat er nicht erfüllt: auf ihn ist kein Verlaß! — Der Prophet redet da mit seinem Gott etwa wie ein erprobter Diener, der im Unmut gegen seinen Herrn ein offenes Wort wagt, das ihm dieser, in Anrechnung seiner sonstigen Treue, auch nicht verübelt.

Hier, wo die Klage ihren Höhepunkt erreicht hat und an völlige Verzweiflung grenzt, setzt Jahwes Antwort ein. Aber diese fällt, ähnlich wie 12 5f., ganz anders aus, als man erwarten möchte. Kein Wort der Anerkennung und des Trostes. Wenn Jeremia „umkehrt", so will auch er ihn wieder „umkehren" (dasselbe Wortspiel auch 31 18b) — absichtlich klingt das Orakel zunächst dunkel und unverständlich, erst allmählich wird es verständlicher.[2] Jeremias letzte Worte bedeuteten also einen Abfall von Jahwe, ein Sichauflehnen gegen seinen Dienst. עמד לפני ist Terminus für das Dienen, das Aufwarten vor einem Höherstehenden. Hölscher versteht ihn hier wie 18 20 vom Hintreten vor Jahwe im Tempel mit Dank- und Gelübdeopfer (I Rg 3 15). Noch häufiger aber wird er vom Propheten gebraucht (I Rg 17 1 18 15 II Rg 3 14 5 16). Daß dies allein hier in Betracht kommen kann, wird durch das parallele כפי תהיה erwiesen. Hölscher muß diesen Ausdruck von seiner Auffassung aus allerdings „seltsam" finden; auf den Propheten bezogen, ist er ohne weiteres klar (vgl. 1 9 5 14 „ich lege meine Worte in deinen Mund", 4 15f. 7 1 Jes 51 16 59 21).[3] — Also nichts anderes verheißt ihm zunächst Jahwe, als daß er sein Prophetenamt weiter versehen dürfe. Diesen Dienst, der ihm so viel Schmerzen bringt, ihn darf er — so heißt es jetzt — weiterführen! Sein Beruf mit allen den Leiden bleibt dennoch sein schönstes Vorrecht! Freilich unter einer Bedingung: der Mund, der die göttlichen Worte verkündet, darf neben diesem „Edeln" nicht auch „Gemeines", die menschlichen Klagen und Bitten, aussprechen! — Form und Inhalt des Verses — die tiefere Erkenntnis, zu der er in langem innerem Ringen endlich gekommen, als Gottesspruch eingekleidet — erinnern aufs stärkste an 12 5f. Nachträglich folgt dann doch noch eine

[1] Auch Hölscher zitiert diese Stelle, aber ohne anzudeuten, was er damit beweisen will. Doch nicht etwa literarische Abhängigkeit der Jeremiastelle?

[2] Vgl. Gunkel bei H. Schmidt S. LI; ähnlich Nu 24 17ff. Jes 7 14ff. 8 6ff. 13 17 12–14 21 1–10 usw.

[3] Vgl. auch Hölscher S. 26!

Verheißung (v. 20f.)[1], die ihm seinen Dienst wenigstens etwas erleichtern soll: du wirst deinen Feinden nicht erliegen, mag auch das ganze Volk wider dich anstürmen; denn ich bin mit dir. Aber die Verheißung bezieht sich nur auf diesen einen, allerdings wichtigsten Punkt, daß Jahwe ihn nicht im Stiche läßt. Auf das übrige, worüber er geklagt, geht die Antwort gar nicht ein: für seine Schmerzen und Bitten hat der Gott kein Ohr; da wird nichts anders werden! Jeremia ist jetzt klar geworden, daß des Propheten Weg Verzicht auf alles irdische Glück bedeutet; an jener einen Gewißheit muß er sich genügen lassen. Das Ergebnis ist ähnlich wie in 12 6; wie dort Verzicht auf Freude und Glück. Aber hinzugekommen ist hier ein Zug, der dort fehlt, so daß die Aussicht doch nicht ganz so trübe ist. —

Wie in v. 19, so verrät sich auch in v. 20 der Prophet — nur er kann ja eine Mauer wider das Volk genannt werden (1 18 15 12). Erst ganz gegen Ende dringt, wie es scheint, der Psalmenstil wieder durch, vgl. עריצים[2] (ψ 54 5 86 14; Prv 11 16 Hi 6 23 27 13). Jeremia denkt dabei an die, die ihm vor allem nach dem Leben trachten, etwa an Jojakim und seine Großen (Duhm). Doch sind der Möglichkeiten, ein solches Wort in seinem Leben unterzubringen, so viele, daß man von irgendwelcher zeitlichen Festlegung besser ganz absieht. Abzuweisen ist die Vermutung Erbts (S. 179 f.), wonach das Lied aus der Zeit stammte, da Jeremia sich vor Jojakim verbergen mußte. Sein „Einsamsitzen“ hat, wie wir sahen, ganz andere Gründe als die politischen Verhältnisse.

Bei diesem Lied muß auch Hölscher zugeben, daß der Schluß „auf Jeremia zurechtgestutzt“ sei. Ich glaube gezeigt zu haben, daß die Beziehung auf den Propheten durch das ganze Lied durchgeht.[3] — Der Aufbau ist folgender: v. 15 16a Bitte mit Motiv, v. 16b–18 Klage (v. 17 eigentlich Unschuldsmotiv, aber zur Klage umgestaltet), v. 19–21 Antwort in Form des Gottesspruches. Die Anlehnung an den Aufriß des Klageliedes ist deut-

---

[1] Die Verse berühren sich mit 1 18f. Meist fragt man, an welcher Stelle sie echt seien, und entscheidet sich dann bald für Cap. 1 (Hölscher), bald für Cap. 15 (Mowinckel S. 20[1]). Aber dort werden sie durch v. 17 geschützt, hier ist nach v. 19 ein tröstlicher Abschluß erwünscht. Es handelt sich um einen Gedanken, der Jeremia öfter beschäftigt haben dürfte. Beide Stellen werden echt, aber nachträglich miteinander kontaminiert sein.

[2] Der Ausdruck רעים scheint vor allem in der Weisheitsliteratur zu Hause zu sein (Prv 4 14 12 12 14 19 15 3 15 JSir 4 20 11 33 12 6f. 41 5).

[3] Nach N. Schmidt, Encycl. Bibl. II S. 2389 wäre bei diesem Lied nicht ein einzelner, sondern das Volk (Zion) der Sprecher. Nach den gegebenen Ausführungen scheitert das allein schon an v. 17.

lich. Der prophetische Standpunkt verrät sich äußerlich in der Form des Gottesspruches, inhaltlich in v. 16 17 19 20. Auch der leidenschaftliche Vorwurf von v. 18b wäre in den Psalmen kaum denkbar.

3. 17 12–18.

v. 13. Für יסורי lies וְסוּרֶיךָ nach T V (Ewald, Giesebrecht). — Statt בארץ ist לָארץ zu schreiben (Gunkel); ארץ ist hier wie Ex 15 12 Jon 2 7 ψ 22 30 71 20 143 3 JSir 51 9 Bezeichnung für die Unterwelt, vgl. Gunkel, Ausgew. Ps.[3] S. 340. Zur ganzen Wendung vgl. כל־הכתוב לחיים Jes 4 3. — מים ist nach G zu streichen (Rothstein). — את־יהוה ist Glosse, die eigentlich als אתה יהוה ans Ende von v. 14 gehört (Duhm). — v. 14. Hinter dem אתה schiebe ich aus der Glosse am Ende von v. 13 יהוה ein (Duhm), so daß wir einen einzelnen Dreier gewinnen. — v. 16. Das in der vorliegenden Vokalisation unverständliche מרעה lesen die meisten Neueren nach dem Vorgang von J. D. Michaelis mit S מֵרָעָה und übersetzen: „Ich habe nicht gedrängt wegen des Unheils hinter dir her". So verlockend das ist, scheitert es daran, daß מן „wegen" sich nur auf etwas schon Vorhandenes oder Vergangenes, nicht auf etwas erst Zukünftiges beziehen kann. Man müßte zum mindesten לרעה schreiben. Noch einfacher aber ist die Änderung in יום רעה, das dann als Akkusativ von אצתי abhängig ist, was nach Ex 5 13 möglich scheint. Inwiefern dagegen metrische Gründe sprechen sollen (Cornill), sehe ich nicht ein. אחריך heißt dann „hinter deinem Rücken", ihm entspricht נכח פניך. — אתה ידעת ziehe ich des Metrums halber zur zweiten Vershälfte.

12 *Thron der Herrlichkeit,*
Höhe von Urzeit her,
unseres Heiligtums Stätte, (6)
13 *Israels Hoffnung, Jahwe!*
Zuschanden werden alle, die dich verlassen, (3 + 3)
Die von dir abfallen, der Scheol zugeschrieben;
denn sie haben den Quell des Lebens verlassen. (3 + 3)
14 *Heile mich, Jahwe, daß ich geheilt werde,*
hilf mir, daß mir geholfen werde; (3 + 3)
Denn mein Lobpreis bist du, Jahwe. (3)
15 *Sieh, jene sagen zu mir:*
„Wo bleibt Jahwes Wort? es treffe doch ein!" (4 + 4)
16 *Doch betrieb ich ja nicht hinter deinem Rücken den Unheilstag,*
und den heillosen Tag wünscht' ich nicht herbei. (4 + 4)
Du selber weißt, was über meine Lippen kam;
vor dir lag es offen. (7)
17 *Werde du mir nicht zur Enttäuschung*[1]*,*
mein Vertrauen du am Unheilstag! (7)

[1] So versteht Ehrlich מחתה wohl richtig, vgl. יחתו v. 18.

18 *Zuschanden mögen werden die Verfolger, nicht zuschanden ich;*
mögen sie enttäuscht sein, nicht enttäuscht ich! (4 + 4)
Bring' über sie den Unheilstag
und zerschmettre sie ganz und gar! (3 + 3)

Das Lied beginnt mit einer feierlichen hymnischen Einleitung (v. 12f.), einer Aneinanderreihung von Ehrentiteln für den Tempel und Jahwe[1], die schon GRAF richtig als Vokative aufgefaßt hat, während noch Neuere sich abmühen, Subjekt und Prädikat zu unterscheiden. Die Verbindung so vieler Worte gibt der Anrufung den Ton inbrünstigen Rufens. Daran schließt sich an eine Aussage über die von Jahwe Abtrünnigen, die ebenfalls auf einen Lobpreis Jahwes hinausläuft; es gehört mit zur Ehre Gottes, daß es ohne ihn kein Leben, kein Bestehen gibt (vgl. ψ 104 27–30 145 15f.). Von den Klageliedern des Psalters hat ein einziges einen hymnischen Eingang (80 2f.); zahlreicher sind die Beispiele außerhalb: Neh 1 5ff. 9 6ff. Dan 9 4ff., ferner das Gebet des Manasse, des Asarja, des Mardochai, Syr. Bar 48 2ff. ψ Sal 5 17 4. Esr 8 20ff. Sind auch diese Beispiele alle spät, so wird der Brauch doch alt sein; denn die babylonisch-assyrischen Klagelieder haben oft eine hymnische Einleitung.[2] Es liegt ja so nahe, die Gottheit, von der man etwas erbitten will, zuerst zu verherrlichen und damit günstig zu stimmen. Ebenso enthält das öffentliche Klagelied Jer 14 2–9 in v. 8 eine hymnische Anrufung Jahwes.

Heutzutage gelten diese zwei Verse meist als unecht[3], auch in den Augen von solchen, die das folgende Lied für echt halten.[4] Die dafür geltend gemachten Gründe sind aber im ganzen recht wenig überzeugend. Mit Unrecht sieht man in jenen Versen ein „Mosaik von entlehnten Wendungen". Daß sich zu den einzelnen Ausdrücken so viele Parallelen, z. T. noch aus dem Jeremiabuche, aufweisen lassen, erklärt sich doch einfach daher, daß es einesteils Ehrenprädikate aus der Kultsprache sind[5], anderenteils sonst gebräuchliche Wendungen. Da an literarische Abhängigkeit, an Entlehnung zu denken, ist ganz verkehrt. Darum bleibt es auch völlig gleichgültig, ob solche Parallelen innerhalb des Jeremiabuches echt sind oder nicht. Gegen das Alter der Verse läßt sich kaum etwas einwenden. Wenn GIESEBRECHT in dem „Höhe von Urzeit her" ein Zeichen nachexilischer Abfassung sieht, da es in vorexilischer Zeit

[1] Ehrenthron 14 21, vgl. ψ 47 9, Höhe Hes 20 40, Stätte des Heiligtums Jes 60 13, Hoffnung Israels 14 8.

[2] Vgl. unten S. 82f. [3] STADE, N. SCHMIDT, HÖLSCHER S. 399.

[4] CORNILL, DUHM, EHRLICH, ERBT, GIESEBRECHT.

[5] Verherrlichung des Gottes und des Heiligtums nebeneinander findet sich auch in der Introduktion des eschatologischen ψ 48 2f.

bedeutend ältere Heiligtümer gegeben habe, so vergißt er, daß der fromme Verehrer ein Heiligtum, das schon über 300 Jahre besteht, leicht uralt nennen kann, auch wenn andere noch älter sind. Die religiöse Pietät erfreut sich an dem Gedanken, daß ihre Objekte uralt seien. Eine andere Frage ist es, ob die Verse bei einem Propheten, der sich mit solcher Schärfe gegen den Tempel geäußert (Cap. 7 26), denkbar seien. Es geschieht tatsächlich im Widerspruch zu jenen Äußerungen, ist aber psychologisch verständlich genug, wenn derselbe Jeremia einmal in seiner Not gleich einem armen Kranken im Tempel kniet und Jahwe mit solchen Worten anfleht: jetzt bedarf der Prophet selber des Trostes und der Hilfe! Und so können die Worte doch echt sein.[1]

Das eigentliche Klagelied setzt gleich mit der Bitte ein. Das „heile mich“, das eigentlich Krankheit voraussetzt, ist uns aus den Psalmen bekannt (ψ 6 3 41 5 60 4, vgl. 30 3 107 20). Noch häufiger ist das allgemeinere „hilf mir“ (ψ 3 8 6 5 7 2 22 22 31 17 54 3 59 3 69 2 71 2 109 26 119 94 146). Das „mein Lobpreis bist du“ (vgl. ψ 71 6 109 1) begreift sich doppelt gut, wenn die hymnische Einleitung vorangeht.[2]

Mit v. 15 beginnt die Klage. Der Prophet wendet sich zu seinen Feinden und weist wie mit dem Finger auf sie hin; er bedient sich der bekannten Form, wonach die Rede der Gottlosen wörtlich angeführt wird.[3] Doch unterscheidet sich unsere Stelle in bezeichnender Weise von den entsprechenden in den Psalmen. Dort wird Jahwes Weltregiment in Zweifel gezogen, hier höhnend das Eintreffen seines Wortes verlangt — ein unzweifelhafter Beweis, daß es sich hier um einen Propheten handelt. Derselbe Vorwurf wird Jesaia gemacht (5 19, vgl. 28 23ff.) und ist überhaupt wohl keinem Propheten erspart geblieben. Duhm streicht v. 15 als einen Zusatz nach Jes 5 19, da er sich mit der in v. 16 vorausgesetzten Beschuldigung nicht in Einklang bringen lasse.[4] Allein schon der stark abweichende Wortlaut jener Stelle macht eine solche Herübernahme unwahrscheinlich. Auch hinge dann v. 16 in der Luft; die Unschuldsbeteuerung fordert auch eine Anklage. Vielmehr liegt der Zusammenhang zwischen v. 15 und v. 16 auf der Hand. Die Leute verhöhnen ihn, weil seine Prophezeiung sich nicht erfüllt. Als ob er selber Freude oder ein Interesse daran hätte, daß sie sich erfülle! Keine Ahnung haben sie

[1] Für die Echtheit sprechen sich Balla S. 56, H. Schmidt S. 269 f. aus, vgl. auch Mowinckel S. 20 [3].

[2] Duhms Änderung in הוחלתי ist ganz unnötig. [3] Vgl. oben S. 10.

[4] Aus derselben Erwägung heraus meint Giesebrecht den Text in אויה דברו יבאנו „wehe, sein Wort kommt über uns“ ändern zu müssen, wobei gerade die Pointe verloren geht.

davon, wie schwer ihm solche Unheilsweissagung fällt. Darüber, daß das Wort eintreffen werde, besteht für ihn also gar kein Zweifel; darum geht er auf jenen Vorwurf überhaupt nicht ein. Was ihn schmerzlich trifft, ist die völlige Verkennung seines Wesens. Wie kann man ihn, den besten Freund, den unermüdlichen Fürbitter seines Volkes, als den bösen Feind Israels schmähen! Wahrlich, Jahwe weiß es besser, der seine heißen Gebete gehört hat. — v. 16 ist Unschuldsmotiv, verrät aber durch den Inhalt den Propheten. In einem Psalm wäre v. 16a undenkbar. Und auch v. 16b, der an sich wohl in einem Psalm stehen könnte (vgl. ψ 139 4, מוצא שפתי ψ 89 35), bekommt in diesem Zusammenhang einen besonderen Sinn: Jahwe weiß, daß er nie ein solches Verlangen geäußert hat, daß er kein „bösartiger Magus“ ist.

In seiner Not wendet er sich an Jahwe und spricht diesem sein Vertrauen aus (vgl. ψ 62 8 71 7 91 2 9 142 6), zugleich aber, unter dem Eindruck der unaufhörlichen Verhöhnung, der er ausgesetzt ist, den Wunsch, endlich einmal vor aller Welt gerechtfertigt dazustehen. Zu dem בוש vgl. oben S. 14 f. und ψ 31 18 35 4 40 15 70 3; חתת, das in den Psalmen nie vorkommt, hat ähnlichen Sinn (Ehrlich). Zu רדפי vgl. 15 15 (S. 34 f.). — Gewiß steht seine Bitte im Widerspruch zu seinem früheren Verhalten, auf das er sich eben noch berufen hat. Aber ein Widerspruch, der zur Streichung von v. 18 nötigte (Cornill, Duhm), ist das nicht.[1] Zwar lehnt er jenen Vorwurf für die Vergangenheit entschieden ab; aber jetzt reißt ihm endlich die Geduld und er tut, was er eben in Abrede gestellt. Den Unheilstag, den er einst mit seinem Bitten hat abwenden wollen, jetzt wünscht er ihn selber herbei! Das mag sittlich nicht einwandfrei sein — psychologisch ist es jedenfalls wohl verständlich. Ähnliches findet sich im Psalter: zuerst beteuert der Psalmist, den Feinden nur Gutes erwiesen zu haben (35 12–14 109 5) und gleich darauf überschüttet er sie mit den greulichsten Verwünschungen (35 22–26 109 6–20).[2]

Der Aufriß des Klageliedes tritt hier wieder deutlich hervor: v. 14 Bitte, v. 15 Klage (Rede der Gottlosen), v. 16 Unschuldsmotiv, v. 17 Bitte und Vertrauensmotiv, v. 18 Bitte und Fluch. Der prophetische Standpunkt verrät sich in v. 15 und v. 16a.

Im selben Kapitel wie dieses Lied, nur wenige Verse vorher, finden sich zwei Verse, denen wir noch kurz unsere Aufmerksamkeit zuwenden müssen, nämlich 17 9f.

---

[1] Vgl. Erbt S. 181.

[2] Vgl. auch ψ 7.

Tief[1] *ist das Herz und*[2] *heillos.*
Wer könnt' es ergründen? (5)
Ich, Jahwe, erforsche das Herz
und[3] *prüfe die Nieren.*[4] (5)

Meist sieht man darin eine Wechselrede zwischen Mensch und Gott. Zuerst die Klage über die Schwäche und Unergründlichkeit, Unberechenbarkeit des menschlichen Herzens, in der persönliche trübe Erfahrung nachklinge (CORNILL, DUHM). Die Worte, die Jahwe als Antwort in den Mund gelegt sind, kennen wir schon aus 11 20. Dort — im Munde des Beters — sind sie Ausdruck des Vertrauens, hier — bei Jahwe — sollen sie trösten. — Dies Bruchstück nun, denn um ein solches handelt es sich offenbar, wollen CORNILL und DUHM vor v. 14 stellen: nachdem Jeremia die tröstliche Antwort von v. 10a erhalten, wage er jene Bitte. Das widerstreitet dem Stil der Klagelieder. Die göttliche Antwort verbürgt die Erhörung und bedeutet damit den Abschluß des Liedes. Mit v. 12 (bzw. v. 14) beginnt inhaltlich wie formell ein neues Stück. Gar nichts weist darauf hin, daß ihm etwas vorangegangen wäre. Eher könnte man versucht sein, in v. 9f. den Abschluß von v. 14–18 zu sehen.[5] Dann wäre auch v. 9a von Jahwe gesprochen und das überlieferte עקב würde besser beibehalten. Diese Antwort bedeutete eine sanfte Abweisung der allzu ungestümen Bitte, zugleich die Versicherung, daß Jahwe über den unschönen Rachewunsch hinweg in die Tiefen seines Herzens sehe und ihm darum diesen Übereifer nicht allzu schwer anrechne. Allein in 12 5f. 15 19ff. ist die Abweisung viel schärfer, die ganze Antwort tiefer und origineller. Man wird darum besser tun, v. 9f. für sich, oder besser als Bruchstück aus einem verlorenen Zusammenhang zu nehmen. Der Psalmenstil ist nicht zu verkennen; etwas Prophetisches findet sich darin nicht, so daß bei dem geringen Umfang auch über die Echtheit kein sicheres Urteil zu gewinnen ist.

4. 18 18–23.

v. 18. ויאמרו steht außerhalb des Metrums und ist vielleicht bloß Verlegenheitsanknüpfung. — Für מחשבות lese ich nach GS den Singular. — Das von den meisten Neueren gestrichene אַל behalte ich bei. — **v. 19.** Statt יְרִיבַי (CASPARI, CORNILL, DUHM,

[1] Für עקב lese ich nach G עָמֹק, vgl. ψ 64 7 (J. D. MICHAELIS, HITZIG, CORNILL, DUHM u. a.).

[2] Ich streiche מִכֹּל (CORNILL, DUHM).

[3] ובחן nach den Übersetzungen.

[4] v. 10b (= 32 19b β) kann an unserer Stelle nicht echt sein (CORNILL, DUHM), da v. 10a nicht vom äußeren Wandel, sondern von den verborgenen Gedanken des Herzens redet.

[5] So vermutungsweise MOWINCKEL S. 20 [2].

Erbt, Rothstein, H. Schmidt, Staerk, nach MT) lese ich nach GS רִיבִי (Giesebrecht, Ehrlich). Dafür spricht in erster Linie der Parallelismus von v. 19a; andernfalls ist man gezwungen, das שְׁמַע anders zu verstehen als das הַקְשִׁיבָה, weswegen auch Duhm אלי streicht, während H. Schmidt es in אליהם umändert, was den Stil der Klagelieder gegen sich hat. קול ריבי ist allerdings nicht belegt, aber so gut möglich als קול שַׁועי ψ 5 3 oder קול תחנוני ψ 28 2 31 23 130 2, vgl. S. 17 f. — **v. 20 aβ** widerstrebt der Zeilenabteilung und greift v. 22b vor, ist darum als ein aus v. 22 eingedrungener, in G noch erweitert vorliegender Zusatz zu streichen (Giesebrecht). — **v. 21.** Der Vers ist stark überfüllt. Ich streiche לכן, das ו vor הֱיֵינָה (GSV), ואלמנות (Rothstein), יהיו und ganz b (Giesebrecht, Rothstein). — **v. 22.** Ich streiche עליהם, das eher entbehrt werden kann als פתאם (gegen Rothstein). — **v. 23.** Ich streiche כל aus metrischen Gründen und lese תמח ויהיו (Erbt). In b lies mit Cornill nach G יְהִי מִכְשֹׁלָם „ihr Anstoß sei vor dir", was einen besseren Parallelismus zur folgenden Zeile ergibt; sachlich sei etwa daran erinnert, wie Dareios sich täglich beim Mahle von einem Diener mahnen läßt „Herr, gedenke der Athener!" (Herodot V 105). — Statt בהם ist des Metrums wegen בם zu lesen.

18 *Und sie sprachen:*
„Auf laßt uns einen Anschlag machen wider Jeremia. (4)
Denn nicht läßt die Tora den Priester im Stich,
noch der Rat den Weisen, noch das Wort den Propheten. (4 + 4)
Auf schlagen wir ihn mit der Zunge,
und achten wir nicht auf all seine Worte!" (3 + 3)
19 *Achte, Jahwe, auf mich*
und hör' meines Rechtens Stimme! (3 + 3)
20 *Darf man Gutes vergelten mit Bösem?*
Gedenke, wie ich vor dir stand, (3 + 3)
Zu ihrem Besten zu reden,
deinen Groll von ihnen zu wenden. (3 + 3)
21 *Gib ihre Söhne dem Hunger preis,*
gib sie hin in die Hände des Schwertes! (3 + 3)
Ihre Weiber sollen die Kinder verlieren,
und sterben an der Pest ihre Männer! (3 + 3)
22 *Aus ihren Häusern erschalle Geschrei,*
wenn du plötzlich die Raubschar herbeiführst! (3 + 3)
Denn eine Grube gruben sie, mich zu fangen,
und meinen Füßen legten sie Schlingen. (3 + 3)
23 *Du aber, Jahwe, weißt,*
was sie planen, um mich zu töten. (3 + 3)
Ihre Sünde vergib ihnen nicht,
und ihr Vergehen tilge nicht vor dir; (3 + 3)
Sie seien dir immer ein Anstoß,
zu deines Zornes Zeit handle an ihnen! (3 + 3)

Das Gedicht beginnt ganz unvermittelt. Des Propheten Gegner haben sich wider ihn zusammengetan. Zum Plan der Gottlosen und zur Wendung חשב מחשבה sei auf das zu 11 19 (S. 31) Bemerkte verwiesen. — Um v. 18 a β zu verstehen, müssen wir uns vergegenwärtigen, daß sich die Propheten in ihren Reden oft auf Streitgespräche beziehen, die sie mit ihren Gegnern gehabt haben.[1] Und wie sie gelegentlich ihre Worte nicht angeführten Äußerungen der Gegner gegenüberstellen (Am 3 2 9 7 Jes 7 21 ff. 59 1 f.), so dürfte hier die Äußerung seiner Gegner die Antwort auf seine eigenen Worte sein.[2] Jeremia wird etwa gesagt haben, es komme eine Zeit voll Schrecken und Unheil, wo alle Weisheit versage und niemand mehr Rat und Hilfe wisse; da werde dem Priester die Tora, dem Weisen der Rat, dem Priester das Wort ausgehen (vgl. 4 9 49 7 b Jes 29 14 b Hes 7 26). Das bestreiten jene und behaupten das Gegenteil; denn so — mit bloßer Negation, nicht mit Gründen — wird diskutiert (vgl. Jes 28 15 b 18 f.). Die Äußerung von v. 18 a β mag in ihrem Munde tatsächlich so gelautet haben; v. 18 b dagegen trägt der Prophet sein eigenes Urteil gleich in ihre Rede hinein und läßt sie so reden, wie sie es nach seiner Meinung tun mußten, wenn sie der Wahrheit die Ehre geben wollten (vgl. 2 20 25 7 10 Jes 28 15 Hi 21 14). Wie in ψ 12 5 den Gottlosen, um sie zu kennzeichnen, die Worte „durch unsere Zunge sind wir stark“ in den Mund gelegt sind, so läßt der Prophet seine Gegner sagen: „wir wollen ihn mit der Zunge schlagen“. Wenn sie ein paar seiner Worte aus dem Zusammenhang herausreißen und daraus eine Anklage machen, kommt das ihm als Lüge und Verleumdung vor. Und weiter läßt er sie sagen: „achten wir nicht auf seine Worte“. Er verlangt, daß sie auf seine, auf Jahwes Worte achten; aber das tun sie nicht, und da meint er, sie müßten sich so verabredet haben.[3]

Nun aber wendet er sich von den bösen Plänen seiner Feinde zu Jahwe (v. 19). Dabei nimmt er absichtlich ein Wort der Gegner in anderem Sinne wieder auf. Haben sie gesagt: „wir wollen nicht achten“, so bittet er nun „achte du“. Schon dies הקשיבה entstammt wieder dem Klagelied (ψ 5 3 17 1 55 3 61 2 142 7), ebenso das שמע (ψ 4 2 17 1 6 27 7 28 2 30 11 39 13 50 7 54 4 61 2 64 2 81 9 84 9 102 2 119 149 130 2 143 1). — Es kränkt ihn, für das Gute, das er ihnen erwiesen, nur Undank zu ernten (v. 20). Auch dieser Gedanke findet sich

---

[1] Gunkel bei H. Schmidt S. LXIX f. [2] Gunkel.

[3] Die meisten Neueren streichen nach G das אל; bei der oben gegebenen Auffassung bietet es aber nicht den geringsten Anstoß. — Albrecht Ritschl hat den Vers richtig verstanden und ihn im Vorwort zum dritten Band von „Rechtfertigung und Versöhnung“ (2. Aufl.) seinen Gegnern entgegengehalten.

dort (ψ 35 12 38 21 109 5), aber mit einem bezeichnenden Unterschied. Während der Psalmist beteuert, mit ihnen getrauert und ihnen sonst allerlei Freundlichkeit erwiesen zu haben (ψ 35 12–14), so beruft sich hier Jeremia — zu זכר sei auf 15 15 ψ 25 6f. 74 2 18 22 119 49 Thr 3 19 5 1 verwiesen — darauf, wie er vor Jahwe gestanden[1] und für jene Fürbitte eingelegt habe.[2] Das paßt nur auf einen Propheten (vgl. Gen 18 23ff. 20 7 17 [Abraham], Ex 8 4 8f. 24ff. 10 17f. 12 32 32 11ff. 30ff. Nu 12 13 14 13ff. [Mose], I Rg 13 6 II 19 2ff.) und besonders gut auf Jeremia (vgl. 7 16 11 14 14 11 15 1f. 37 3 42 2).

Und nun folgt ein Fluch über seine Feinde, so schauerlich, daß viele unserer neuesten Ausleger gar nicht wagen, ihn Jeremia zuzutrauen. Allein Wildheit und Leidenschaft gehören zum Wesen der Propheten; selbst bei dem in mancher Beziehung so weichen Jeremia finden sich oft genug Ausbrüche furchtbarsten Zornes.[3] Wir haben kein Recht, aus dem zornigen Propheten einen sanften christlichen Theologen zu machen, und Feindesliebe dürfen wir bei ihm auch nicht suchen. Gewiß sind diese Verse keineswegs originell; aber das gilt ja noch von manch anderer Stelle in diesen Liedern. Sachlich läßt sich, wenn man sie von den kleinen Zusätzen gereinigt hat, gegen die Verse nichts einwenden.[4] Der Anschluß an v. 20 ist der denkbar beste.[5] Für den scheinbaren Widerspruch zur Beteuerung von v. 20 sei auf das zu 17 18 Bemerkte verwiesen.[6] Daß das Lied mit v. 20 geendet habe (Cornill, Duhm), ist einfach ausgeschlossen. — Nach der ersten Verwünschung (v. 21 22a) kommt Jeremia nochmals auf die Nachstellungen zu sprechen (v. 22b), und schildert diese mit den in den Psalmen (und Proverbien) üblichen, der Jagd und dem Vogelfang entnommenen, bildlichen Ausdrücken.[7] כרה שוחה begegnet ψ 57 7

[1] עמד לפני wie 15 19, vgl. oben S. 38.

[2] Wenn Hölscher v. 20 umschreibt: „Der Sprecher rühmt sich, sonst in seinen Gebeten vor Jahwe nur Gutes über seine Feinde geredet zu haben", so übersieht er dabei, daß darin eben eine Fürbitte liegt. — Auch Casparis Auffassung (a. a. O. S. 858f.): „Der Sprecher sagt 18 20b doch wohl nur soviel, daß er im Kultus seiner Funktion unparteiisch genügt habe, so daß sie auch denjenigen heilsam war, die jetzt seine Feinde geworden sind", wird dem Wortlaut nicht gerecht.

[3] Vgl. z. B. 4 30f. 13 18–27 22 18f. 25 32–38.

[4] Ob Jeremia sich hier wirklich an einen Psalmentyp hielt, der für die Würdenträger in der Gemeinde zur Verwendung gegen die Abtrünnigen geschaffen war (Caspari S. 859), möchte ich dahingestellt sein lassen.

[5] Auch nur v. 21 22a zu streichen (Erbt, H. Schmidt) ist ganz unnötig; v. 22b läßt sich mindestens ebensogut an v. 22a anschließen wie an v. 20, so daß von einer Unterbrechung des Zusammenhangs keine Rede ist.

[6] Vgl. oben S. 43. [7] Vgl. oben S. 12.

119 85 טמן פח ψ 140 6 142 4. — Aber das ist sein Trost, daß Jahwe um ihre Pläne weiß (v. 23aα). Für das ואתה gilt das zu 11 20 Bemerkte[1], zu אתה ידעת sei auf 15 15 und die dort genannten Parallelen[2] verwiesen. — Mit einer nochmaligen Verwünschung (v. 23bβ) schließt das Lied.

Der Aufriß des Ganzen ist deutlich der des Klageliedes: v. 18 Klage (Plan der Gottlosen), v. 19 Bitte, v. 20 Motiv, v. 21 22a Fluch, v. 22b Klage, v. 23aα Vertrauensmotiv, v. 23aβb Fluch. Beachtung verdient, wie das Lied so völlig unvermittelt einsetzt. Bei keinem Klagelied des Psalters findet sich etwas Ähnliches; auch wenn sie gleich mit der Klage beginnen, so enthält doch die erste Zeile regelmäßig den Gottesnamen (vgl. ψ 3 3 10 1 13 2 22 2 usw.). So unvermittelt, mit einer Rede oder Frage zu beginnen, ist Prophetenart.[3] Daß ein Prophet redet, geht zudem auch aus v. 18aβ und aus der Berufung auf die Fürbitte (v. 20) hervor.

5. 20 10–13.

v. 10. כי ist redaktionelle Überleitung von v. 9. — מגור מסביב ist Glosse nach ψ 31 14 (Erbt, Rothstein, H. Schmidt), s. unten S. 50. — In שלומי ist nach G das Suffix der dritten Person einzusetzen. — Für צלע „Rippe“ ist die übertragene Bedeutung „Seite“ bei einem Menschen nicht belegt (Cornill) und zu שמר „belauern“ würde sie auch nicht besonders passen. Da auch G nicht weiter hilft und die Verbindung von שמר mit צלע „Fall“ schwierig ist, möchte ich nach Hi 13 27 33 11 und ψ 56 7, wo dieses שמר mit ארחות und עקבים verbunden ist, צעדיו vorschlagen. — Lies שמרו für שמרי. — **v. 11.** Lies אתי für אותי. — Ein Wort in a schießt über, wahrscheinlich על־כן. — **v. 12** = 11 20, paßt schlecht nach v. 11. — Über die Zugehörigkeit von **v. 13.** siehe unten. — Streiche des Metrums halber את־נפש.

10 *Ich höre vieler Gerede:*
„Kommt, zeigen wir ihn an! (5)
Alle, die ihr ihm Freund seid, lauert auf seine Schritte! (4)
Vielleicht ist er zu betören, daß wir Herr seiner werden
und uns an ihm rächen.“ (7)
11 *Aber Jahwe ist mit mir, als furchtbarer Held,*
meine Verfolger werden straucheln, nicht siegen. (4 + 4)
Werden bitter enttäuscht sein, daß sie ohne Erfolg —
mit unvergeßlicher Schande. (7)
13 *Singet Jahwe, preiset Jahwe,*
Daß er den Armen gerettet aus der Hand des Bösen! (4 + 4)

Die Stimmung ist hier anders als im vorangehenden Lied (20 7–9).[4] Dort handelt es sich vorwiegend darum, daß Jeremia verlacht, verhöhnt

[1] Vgl. oben S. 31. [2] Vgl. oben S. 35.

[3] Vgl. Jes 13 2 22 1 40 6 63 1 Jer 46 3 Hos 5 8 ψ 2 1 und dazu Gunkel, Ausgew. Ps. ³ S. 9f. 15 und bei H. Schmidt S. LIIf. [4] Vgl. unten S. 63 ff.

und mißhandelt wird; hier wird er belauert und verfolgt. Auch Jeremias Gemütsverfassung ist nicht dieselbe: dort Verzweiflung, hier trotziger Kampfesmut. Wir haben es also mit zwei verschiedenen Liedern zu tun,[1] die durch Stichwortdisposition — יכל und פתה — zusammengestellt worden sind.

Das Stück beginnt wieder unvermittelt wie das vorhergehende, ohne Nennung des Gottesnamens. Er hört mit Grauen das geheime Gerede „vieler“; „viele“ verbünden sich gegen ihn, den „Einen“. Oft finden sich die „Vielen“ in diesem Sinne in den Klagepsalmen (ψ 3 3 4 7 31 14 55 19 56 3 119 157, vgl. S. 12). — Unser Text bietet nach dem ersten Satze eine Zwischenbemerkung „Grauen ringsum“, die im Jeremiabuche noch 6 25 20 3f. 46 5 49 29 wiederkehrt. Die erste dieser Stellen lautet:

Geht[2] *nicht hinaus aufs Feld, noch betretet*[2] *den Weg;*
Denn ein Schwert hat der Feind — Grauen ringsum!

Wirkungsvoll faßt hier jener Ruf alle Schrecken des Gesichtes zusammen. Textkritisch ist er unanfechtbar. Mit Recht weist Cornill Erbts Vorschlag, גרה an Stelle von מגור zu lesen, ab; an die griechische Übersetzung darf man sich ohnehin nicht halten, da sie diesen Ausdruck nie genau und nie gleich wiedergibt. — Ähnlich ist die Bedeutung des Ausdruckes in 46 5 49 29, aber jene Lieder stammen aller Wahrscheinlichkeit nach nicht von Jeremia.[3] — Anders liegt die Sache an der vierten Stelle 20 3f. Daß die Erzählung 19 1 — 20 6 kein bloßer Midrasch sei, haben Cornill und Erbt mit gutem Recht gegenüber Duhm behauptet. Wie Paschur den Jeremia aus dem Block entläßt, ruft dieser ihm zu: „Nicht Paschur heißt dich Jahwe, sondern Māgōr missābīb!“ wozu dann der Zusatz v. 4–6 eine längere, in sich widerspruchsvolle Erklärung — oder eigentlich sind es mehrere solche — bringt. מסביב v. 3 fehlt in G und ist wohl in Ausgleichung mit den übrigen Stellen zugefügt (Cornill, Erbt). Paschur soll also vielmehr Māgōr heißen. Um einen größeren Gleichklang zu bekommen, schlägt Erbt dafür Māgūr „dem Unheil verfallen“ vor. Das ist wohl nicht einmal nötig, G gibt den Namen ohnehin im Jeremiabuche durchweg als Paschōr wieder. Was der Name P. bedeutet oder wie er gedeutet werden konnte, ist dabei völlig gleichgültig. Für das Wortspiel genügte ein ungefährer lautlicher Anklang, ohne inhaltlichen Zusammenhang. Im Deutschen entspräche etwa: nicht Arnold,

[1] So auch Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das AT (1912) S. 550.
[2] Plural nach den Übersetzungen.
[3] Vgl. zuletzt Mowinckel S. 14ff. 65f.

sondern Unhold. Uns kommen solche Wortspiele recht banal vor; der hebräische Geschmack empfand da anders. — Für die Erklärung jenes Rufes muß diese Stelle also außer Betracht fallen. Wohl aber kommt dafür noch ψ 31 14a hinzu, womit Jer 20 10aα wörtlich übereinstimmt. Und doch ist ein Unterschied da. Im Psalm ersetzt jener Ruf die wörtliche Anführung des Geredes, indem er dessen Wirkung wiedergibt; bei Jeremia folgt der Inhalt des Geredes auf den Ruf, der hier nur als Zwischenbemerkung verstanden werden kann. Vermutlich ist er hier erst aus der Psalmstelle eingeschoben worden,[1] weil der vorangehende Satz an beiden Orten übereinstimmte.

Man will also Jeremia denunzieren[2] und sucht ihn darum zu einer Äußerung zu verlocken, bei der man ihn fassen kann. Man rechnet darauf, daß der Prophet sich leicht von seiner Leidenschaft hinreißen läßt und gegen den Tempel oder den König ein unbedachtes Wort redet, das ihm den Kopf kosten kann. — Daß auch die nächsten Freunde und Angehörigen mit dem Feinde gemeinsame Sache machen (12 6), darüber wird in den Psalmen oft schmerzlich geklagt (ψ 38 12 41 10 [איש שלומי] 88 9 19 Hi 19 13–19)[3], und von schlimmen Plänen und Verleumdungen hören wir dort oft. Aber nie von Denunziation. Wie sollte man auch dazu kommen, den armen Kranken zu allem andern hinzu auch noch der Obrigkeit anzuzeigen! Ganz anders beim Propheten, der keinerlei politische oder priesterliche Autorität über sich anerkannte und darum oft genug mit diesen Mächten in Konflikt geriet (vgl. Am 7 10ff. Jer 26 7ff. 20ff. 36 38 1ff.).

Der Gedanke, ständig beobachtet zu sein, ist für den freimütigen Propheten schrecklich. Er weiß ja selber, wie wenig vorsichtig er in der Wahl seiner Worte ist, wie leicht man ihm daraus, auch ohne eigentliche Entstellung, einen Strick drehen kann. Machtlos sieht er sich seinen Feinden preisgegeben. Doch nein, Jahwe ist auf seiner Seite, Jahwe, der grimme Recke! Das עריץ „gewalttätig“ ist bezeichnend für Jeremias Stimmung. Gerade daß es, auf Jahwe bezogen, fast wie Blasphemie klingt[4], spricht für die Echtheit. Hier ist Jeremia allerdings nicht der sanfte Dulder, als den wir ihn uns gewöhnlich vorstellen. Er weidet sich geradezu an dem Gedanken, wie Jahwe über die Feinde

---

[1] So auch Erbt, Rothstein, H. Schmidt.

[2] N. Schmidt liest הַגִּידוּ לְנַגִּידֵנוּ und bezieht dann auch das יפתה auf den נגיד. Ganz ohne Not, vgl. Ob 1.

[3] Vgl. oben S. 11.

[4] Ehrlich fühlt sich sogar zu einer Textänderung veranlaßt: אֹתִי כְּגִבּוֹר יָרִיץ „Er macht, daß ich wie ein Held renne!“

herfällt und mit ihnen abrechnet. — Nach seinem Inhalt ist v. 11 Vertrauensmotiv, das dann in die Gewißheit der Erhörung übergeht. Der Wortschatz ist großenteils den Klageliedern entnommen. Zu רדפי vgl. 15 15 17 18 und die dort genannten Parallelen, zu כשל ψ 9 4, zu בוש und כלם 17 18 und S. 14 f. Das Wort השׂכיל ist in der Weisheitsliteratur zu Hause (ψ 36 4 94 8 Prv 10 5 19 14 35 15 24 16 20 23 17 2 19 14 21 12).

Und nun stimmt er auch schon das Danklied für seine Rettung an (v. 13), wie es oft in den Psalmen der Fall ist (s. oben S. 24 f.). Dieser Vers wird vielfach gestrichen,[1] aber kaum mit Recht. Daß der „charakteristische Psalmenton" nicht als Argument gegen die Echtheit gelten kann, dürfte aus unserer ganzen Darstellung hervorgehen. Ebensowenig fällt ins Gewicht, daß Jeremia eigentlich niemals aus Verfolgung und unwürdiger Behandlung herausgekommen sei (Duhm). Denn es ist ein vorausgenommener Jubel, mitten aus Jammer und Not heraus, die Frucht von Hoffnung und Sehnsucht, und darum auch bei Jeremia durchaus möglich. Und die Erwähnung des „Armen" läßt höchstens vermuten, daß es schon damals solche „Armenlieder" gab,[2] wie wir sie im Psalter finden.[3] Nach den Klagen der Propheten über die sozialen Verhältnisse waren die Voraussetzungen für solche Lieder zweifellos vorhanden. Schon Amos setzt die Existenz von „armen Gerechten" voraus (2 6 5 12). Da konnte auch Jeremia, bei seiner Art, die Wendungen der Klagelieder auf seine Verhältnisse zu übertragen, sich selber einmal so bezeichnen. Daß der Dichter sich am Schluß des Liedes, wenn nicht mit Namen, so doch andeutungsweise, nach seinem Stande, nennt, kommt ebenfalls in den Psalmen gelegentlich vor (ψ 109 31 18 51).

Der Aufriß ist wieder derjenige des Klageliedes: v. 10 Klage (Plan der Gegner), v. 11 Vertrauensmotiv und Gewißheit der Erhörung, v. 13 Danklied. Auf einen Propheten als Verfasser deutet die Absicht der Denunziation und wohl auch die Ausdrucksweise in v. 11 a α.

---

[1] Cornill, Duhm, vgl. auch Staerk a. a. O. S. 153. — Gegen die Echtheit könnte höchstens sprechen, daß v. 11 gut abschließt und daß auch schon v. 12 Anhängsel ist. Aber durchschlagend ist das nicht.

[2] Gunkel, Die israelitische Literatur S. 89.

[3] Vgl. oben S. 14.

Anhang:
Gedichte, die den Klageliedern nahestehen.

Es folgen hier einige Gedichte, die den Stil der Klagelieder nicht so genau innehalten, ihnen aber doch dem Inhalt nach verwandt sind.

6. 12 1–6.

v. 1 umfaßt in dieser Gestalt einen Fünfer, einen Dreier und einen Siebener oder Doppeldreier; den Dreier als Glosse auszuscheiden (Rothstein), geht nicht an, da er dem Inhalt nach unentbehrlich ist. Erbt gewinnt durch Streichung des יהוה auch für die erste Vershälfte (a bα) einen Siebener, dem sich dann der zweite anschließt. Aber am Eingang des Liedes den Gottesnamen zu streichen, ist mißlich. Cornill hilft sich durch Streichung der Worte כי אריב אליך, die man aber auch nicht gerne mißt; und vor allem fallen die inhaltlichen Bedenken, die ihn zur Streichung veranlassen, bei unserer Auffassung dahin, s. unten. Eher möchte sich da, wenn man sich nicht mit dem überlieferten Text begnügen will, empfehlen, statt צדיק אתה vielmehr צִדְקָתְ (Giesebrecht) oder תִּצְדַּק (Budde) zu lesen. — Mit Duhm und Erbt schreibe ich עליך und אתך. — Zur Streichung von דרך und der Schreibung צלחו (Rothstein) sehe ich keinen Anlaß. — **v. 2.** ילכו möchte ich trotz G (ילדו) beibehalten, da das Bild vom Baum sich noch fortsetzt; wie Hos 14 7 heißt es einfach „wachsen". — **v. 3.** תראני ו fehlt in G und ist als Variante zu ידעתני zu streichen (Hitzig). Auch bα fehlt in G (nicht in SV), ist aber wegen des Parallelismus zu bβ unentbehrlich und muß in G durch irgend ein Versehen ausgefallen sein (Duhm). — התקם ist verdächtig; nur die Bedeutung abreißen, abschneiden ist belegt; bei der üblichen Übersetzung „herausreißen" ist die Hauptsache: aus dem Stall oder der Herde, was sich nicht von selber ergibt, erst zu ergänzen. Nach Jes 34 2 könnte man הַחֲרִימֵם vorschlagen, das in althebräischer Schrift ein ähnliches Wortbild bietet. Noch näher liegt es, תִּקָּחֵם „raffe sie weg" zu lesen; nicht selten geht dem Imperativ ein Imperfekt (Jussiv) parallel (ψ 10 15 17 8 51 14 20 54 3 59 2 64 2 71 2 142 2–5). — **v. 4.** Die Ausscheidung dieses Verses durch Hitzig, Giesebrecht, Erbt, Cornill, Rothstein, H. Schmidt verwerfen Duhm und Hölscher mit Recht. Höchstens bβ ist zu streichen (Hölscher) — vielleicht ein Fragment aus ähnlichem Zusammenhang; es scheint sich um eine Beschreibung der Gottlosen zu handeln (vgl. ψ 64 6 73 11 94 7), die aber der Angabe von v. 2bα widerspricht und auch metrisch überschießt. — Für ועשׂב כל־השׂדה liest man besser mit G und nach Gen 2 5 Ex 9 22 25 (10 12 15) וכל־עשׂב השׂדה (BH). — Statt בהמות lies בְּהֵמָה (Rothstein). — **v. 5.** כי ist mit G zu tilgen, ebenso der Artikel von סוסים (Cornill). Für אתה בוטח lese ich nach G^B לא תִבְטַח, wie schon Erbt annahm; dadurch erübrigt sich Hitzigs Konjektur אַתָּה בּוֹרֵחַ, die noch von Cornill, Duhm, Ehrlich u. a. übernommen wird. — **v. 6b** ist etwas überfüllt, zum mindesten das zweite גם־המה und בם (auch noch אליך?) sind zu streichen, vgl. Erbt. — Wenn die Verwandten ihm aus vollem Halse (מלא) nachrufen, hört es Jeremia auch und braucht nicht erst gewarnt zu werden (v. 6bβ). Vielleicht ist darum vielmehr כְּלִמָּה zu lesen (Gunkel), das Hes 34 29 36 6f. 15 Schmähung bedeutet (wahrscheinlich auch ψ 89 51b so zu lesen, Baethgen, Staerk, Kittel.) Zu קרא mit sachlichem Objekt im Akkusativ vgl. Jer 3 12 7 2 II Rg 23 16.

1 *Recht behältst du, Jahwe, wenn ich mit dir streite,*
und doch muß ich rechten mit dir: (7)
Warum ist der Weg der Gottlosen glücklich,
leben sorglos alle, die treulos handeln? (7)
2 *Du hast sie gepflanzt, sie wurzeln auch,*
gedeihen, bringen auch Frucht. (3+3)
Nah bist du wohl in ihrem Munde;
doch fern bist du ihrem Herzen! (3+3)
3 *Du aber, Jahwe, kennst mich,*
prüfst mein Herz, wie's zu dir steht — (3+3)
Raffe sie hin wie Schafe zum Schlachten
und weihe sie für den Tag des Würgens! (3+3)
4 *Wie lange noch trauert das Land,*
ist welk alles Kraut auf dem Felde? (3+3)
Vor der Schlechtigkeit seiner Bewohner
wird Vieh und Vogel hingerafft! — (3+3)
5 *„Mit Fußgängern liefst du und sie machten dich müd —*
wie willst du mit Pferden wettlaufen! (3+3)
Und in sicherem Lande traust du nicht —
wie willst du es machen im Hochwuchs des Jordan! (3+3)
6 *Auch deine Brüder und das Haus deines Vaters,*
auch sie sind gegen dich treulos, (3+3)
Rufen dir Schmähung nach;
trau nicht, wenn freundlich sie reden!“ (3+3)

Das Problem, mit dem hier Jeremia ringt, ist das Glück der Gottlosen. Dem altüberlieferten Satze, daß Jahwe es dem Frommen gut, dem Bösen schlecht ergehen lasse, schien die Erfahrung oft zu widersprechen. Mit diesem Widerspruch hatte sich dann die spätere Zeit auseinanderzusetzen. Was wir sonst an solchen „Hiobdichtungen“ besitzen, gehört nach allgemeiner Annahme der nachexilischen Zeit an (Buch Hiob, ψ 37 49 73 Mal 2 17—3 5 Koh 8 14), so daß man sich fragen kann, ob das Problem zu Jeremias Zeit schon vorhanden gewesen sei. Aber damals scheint sich überhaupt der Individualismus recht entwickelt zu haben.[1] Im 18. Kapitel seines Buches beschäftigt sich Hesekiel eingehend mit dem Gedanken der individuellen Vergeltung, wobei er an ein volkstümliches Sprichwort anknüpft, das damals umlief.[2] Jene Zeit kannte

---

[1] Vgl. Gunkel in RGG III Sp. 493ff.

[2] Es begegnet auch Jer 31 29, aber die Echtheit von Jer 30 31 ist sehr fraglich, weil die ganze Sammlung 30 4—31 26 ursprünglich anonym war und erst nachträglich

also solche Probleme und erlebte sie auch selber,[1] so daß ein solches Lied bei einem Manne wie Jeremia nicht befremden kann, sofern es sonst keine Anstöße enthält. Für ein richtiges Verständnis darf man vor allem nicht vergessen, daß Jeremia hier nicht als Prophet, sondern als ein einzelner Frommer redet, dem bestimmte Erfahrungen aus seiner Umgebung zu schaffen machen. — Da das Glück der Bösen namentlich dann zu einem schmerzlichen Problem wird, wenn es sich mit eigenem Unglück verbindet, ist es nur natürlich, daß in den Hiobdichtungen viele Formen und Gedanken des Klageliedes vorkommen. So auch hier.

Das sehr regelmäßig angelegte Gedicht beginnt gleich in höchst leidenschaftlicher und verbitterter Stimmung. צדיק geht hier eben nicht auf die ethische Eigenschaft (Cornill), sondern auf die juridische: du behältst recht.[2] In herbem Seelenschmerze erhebt er sich gegen seinen Gott und beginnt mit ihm zu hadern. Die Wendung דבר משפטים את bezieht sich sonst auf die Tätigkeit des Richters (1 16 4 12 39 5 52 9); Jeremia gebraucht sie von sich und gegenüber Jahwe! Das allein schon dürfte beweisen, daß es nichts weniger als ein „ruhiger, akademischer Ton" ist, in dem er Belehrung fordert. Wohl weiß er, daß es ein aussichtsloses Unterfangen ist, Jahwe zur Rechenschaft ziehen zu wollen, daß er ihm gegenüber niemals aufkommen wird — und doch kann er von seinem Versuch nicht lassen. Es ist etwa so, wie wenn ein orientalischer Bauer dem Kadi wegen seiner ungerechten und willkürlichen Entscheide Vorwürfe macht: mag es ihn auch den Kopf kosten, es muß heraus, was er auf dem Herzen hat (vgl. Hi 9 21 12 13–15)! — Das „warum" scheint ans Klagelied zu erinnern, doch heißt es dort immer למה, nie מדוע wie hier. — Von den „Gottlosen" ist noch 5 26ff. 23 19 (= 30 23) 25 31 die Rede. Nur bei der ersten Stelle ist die Echtheit unumstritten, die der andern wird stark angefochten.[3] Aber für das Verständnis des Begriffes רשעים werfen diese Stellen ohnehin nichts ab. In 5 26ff. erscheinen sie als Leute, die auf unrechte Weise zu Macht und Reichtum gekommen sind, was sich mit unserer Stelle wohl vereinigen läßt. So gut geht es ihnen, daß man sie gar nicht anders als unter Jahwes besonderem Schutz stehend denken kann. Und doch ist es nur ganz äußerliche Verehrung, die sie Jahwe zollen; im Grunde kümmern sie sich gar nicht

---

durch 30 1–3 31 27f. mit dem übrigen Jeremiabuche verbunden wurde, vgl. Mowinckel S. 45ff.

[1] Vgl. die durchgängige Begründung des Untergangs Judas mit den Sünden Manasses.

[2] Vgl. Hi 9 2f. gegenüber 4 17.

[3] Cornill, Duhm u. a.; Mowinckel S. 29[1] tritt wieder für ihre Echtheit ein.

um ihn (v. 2). Wie ganz anders steht es mit ihm, das weiß Jahwe (v. 3a)![1] So pflegen auch sonst die Dichter von „Hiobpsalmen" zu sprechen (ψ 73 13 Hi 23 10–12 31). Vergleichbar ist das Unschuldsmotiv der Klagelieder; zu v. 3 aα vgl. ψ 139 1–4 142 4, zu v. 3 aβ ψ 17 3 66 10, auch Jer 11 20 und die dort genannten Parallelstellen.[2] — Und weil Jahwe an ihm nichts Böses findet, kann er ihn auch nicht im Stich lassen. Mit diesem psychologisch wohl verständlichen Gedankensprung schließt sich, ähnlich wie 11 20, die Bitte um Vernichtung der Gottlosen an. Dieselbe Verbindung dieser Gedanken, eigene Unschuld und Verlangen nach Bestrafung der Gottlosen, findet sich in ψ 139. „Die rechte Frömmigkeit kann es nicht ertragen, daß die Gottlosen noch weiter existieren dürfen" (Duhm). Und noch begreiflicher wird der Wunsch, wenn die Gottlosen zugleich die Frommen peinigen und verfolgen. Daß es auch bei Jeremia so war, geht aus v. 6 hervor. — In dieser Bitte finden Cornill und Duhm einen Widerspruch zur sonstigen Erwartung des Propheten: sonst erwarte er nicht ein Gericht über die Frevler im Volk, sondern eine Katastrophe der Gesamtheit. Gewiß, aber hier redet Jeremia ja eben nicht als Prophet, verkündet er nicht Jahwes Wort. Hier spricht vielmehr der einzelne Fromme, der am Wohlergehen der Gottlosen Anstoß nimmt. Dann ist aber eine gewisse Verschiedenheit gegenüber seiner sonstigen, der „prophetischen" Erwartung keineswegs verwunderlich.[3] Ebenso widerlegt sich Duhms weiterer Einwand, daß Jeremia sonst nie das Unheil herbeiwünsche. Hier handelt es sich ja gar nicht um das ganze Volk, dem er allerdings nur mit blutendem Herzen den Untergang verkünden kann, sondern um die Leute, deren Treiben seinem religiösen und sittlichen Empfinden ins Gesicht schlägt.

Mit v. 3 hat die Bitte ihren Höhepunkt erreicht. Es folgt ein Ausruf der Ungeduld (v. 4) als weitere Begründung für v. 3b.[4] Unter dem Frevel leidet ja, so lange schon, das ganze Land! Der Prophet schaut offenbar auf eine mehrjährige Dürre und ein großes Viehsterben zurück und versteht diese Erscheinungen als Wirkungen des Fluches, der wegen

---

[1] אתּך darf natürlich nicht gestrichen werden (gegen Rothstein); es ist nicht mit dem Verb, sondern mit dem Nomen zu verbinden, vgl. ψ 78 37 (Ehrlich).

[2] In gänzlicher Verkennung dieses Psalmenstiles will Ehrlich die Suffixe der 1. Sg. in die der 3. Pl. umändern und auf die vorher genannten Frevler beziehen.

[3] Auch Caspari S. 857 859 beachtet zu wenig, daß die in diesen Liedern zutage tretende Zukunftserwartung von seiner prophetischen Heils- und Unheilsverkündung zunächst scharf zu trennen ist.

[4] Das „wie lange" erinnert an die Klagepsalmen, vgl. oben S. 15. Der ganze Vers könnte ebensogut in einem öffentlichen Klagelied stehen.

des Gebarens der Frevler auf dem Lande liegt. — Die Anschauung, daß das Land und seine Erzeugnisse, oft auch seine Bewohner, von Jahwe wegen eines Frevels verflucht werden, findet sich öfter im AT (vgl. 4 27f. 23 10 Hos 4 3 Jes 24 4–6 33 9). Daß sie nicht erst einer späteren Zeit angehört,[1] ergibt sich aus der Paradiesgeschichte (Gen 3 17ff.), aus der Erzählung von Sodoms Zerstörung (Gen 19) und aus den Verfluchungen wegen Nichtbeachtung der Gesetze (Dt 28 15ff. 29 18ff. Lev 26 14ff.). Dabei verschlägt es wenig, ob die ganze Bevölkerung am Frevel teilgenommen hat oder nur ein Teil. Schon eines einzelnen Sünde kann ja allgemeine Strafe nach sich ziehen (Jos 7). In v. 4 wird also gar nicht notwendig die „Sünde der Bewohner Judäas überhaupt“[2] vorausgesetzt. Jeremia möchte, daß die Heimsuchung des ganzen Landes aufhöre und dafür die Schuldigen bestraft werden. — Indes widerspricht nicht eine solche Landeskatastrophe dem v. 1f. vorausgesetzten Glück der Gottlosen?[3] Der scheinbare Widerspruch läßt sich doch wohl mit Duhm so erklären, daß die „Gottlosen“ von v. 1f. großstädtische Kapitalisten sind, die von der Dürre und dem Viehsterben kaum betroffen werden. Daß allgemeine Not das Wohlergehen einzelner gar nicht ausschließt, zeigt gerade die Erfahrung dieser Kriegsjahre! Daneben kann Jeremia ganz gut bei einer andern Gelegenheit betonen, wie arm und reich unter der Dürre leidet (14 2f.).

Hinter v. 4, mit dem die leidenschaftliche Anfrage und Anklage des Propheten endet, ist ein starker Absatz zu denken. Mit v. 5f. folgt, wie schon das Targum richtig erkannt hat, die Antwort Jahwes. Wenn man auch hier noch den Propheten reden läßt (Ewald, Duhm), so verbaut man sich von vornherein den einzigen Weg zum Verständnis nicht nur dieser Verse, sondern des ganzen Liedes. Innerhalb unserer Lieder folgt noch 15 11f.[4] 19ff. ein Gottesspruch auf des Propheten Klage, und auch die Stellung von 11 21–23 hinter 11 18–20 ist wohl dadurch bedingt, daß man darin die dazugehörige Antwort Jahwes fand. In diesen Fällen ist freilich der Gottesspruch immer deutlich als solcher eingeführt. Anderseits aber gibt es genug Gottesworte ohne besondere Einführung,[5] so daß das Fehlen derselben nicht weiter befremden kann. Der Gottesspruch zerfällt in zwei Teile: v. 5 zwei Gleichnisse, v. 6 ihre Anwendung.

Das Gleichnis, das dazu dient, die Wirkung eines Satzes durch Danebenstellung eines ähnlichen, einem anderen Gebiet angehörigen und seiner Wirkung gewissen Satzes sicherzustellen, mußte den Propheten

[1] Guthe bei Kautzsch [3] II S. 6. [2] Giesebrecht. [3] Cornill, Caspari S. 845.
[4] Vgl. unten S. 60 ff.
[5] Vgl. z. B. 5 7ff. hinter 5 1–6, wo der Prophet selber redete, 12 7ff. 17 1ff. 22 20ff.

bei ihrer so lebendigen und anschaulichen Redeweise besonders nahe liegen und hat auch tatsächlich bei ihnen vielfach Verwendung gefunden (vgl. Jes 1 3[1] 10 15 28 24ff. Am 3 3ff. 5 19 6 12). Dabei liebt man es, wie hier zwei Gleichnisse ähnlichen Inhaltes zusammenzustellen, vgl. Jes 28 24ff. (verschiedene Arbeiten und verschiedene Arbeitswerkzeuge), Am 6 12 (Rennen auf Felsen und Pflügen des Meeres), 4. Esr 7 3ff. (Meer und Stadt). Das Gleichnis hat überhaupt eine Neigung zu paarweisem Auftreten; „denn der Gedanke wird eben heller, wenn ich von zwei Seiten her Licht auf ihn lenke."[2] — In beiden Gleichnissen geht die Betrachtung vom Kleineren aus aufs Größere; denselben Schluß a minori ad maius finden wir 4. Esra 4 30f., in der Spruchweisheit Prv 11 31 19 10[3], in den neutestamentl. Gleichnissen Mt 6 26ff. 7 9ff. 10 29ff. Lk 11 5ff. 18 6ff., sowie Rö 11 12. Eine besondere Feinheit liegt endlich noch darin, daß das Gleichnis in Frageform gekleidet ist; ebenso 3 1aβ 8 4 13 23 15 12 Am 3 3ff. 6 12 Jes 10 15 Hi 6 5f. Der Hörer — hier und 15 12 ist es der Prophet selber, in den übrigen Fällen das Volk — soll sich die Frage selber beantworten und danach auch die Anwendung machen.[4]

Die Gleichnisse an unserer Stelle besagen: Wenn du schon bei der leichteren Aufgabe, der geringeren Gefahr versagst, wie wird es dann erst bei der schwereren Aufgabe, der größeren Gefahr werden? Der folgende Vers bringt — wie Am 6 12 — die Anwendung des Gleichnisses, die sonst bei den Propheten oft fehlt: auch seine nächsten Angehörigen werden ihm die Treue brechen — das בגדו weist auf das בגדי בגד in v. 1 zurück — und mit seinen Feinden gemeinsame Sache machen, so daß er künftig in völliger Vereinsamung dastehen wird. Das ist der Wettlauf mit Pferden, der ihm bevorsteht; das die Wanderung durch die Dschungeln am Jordan, wo die wilden Tiere lauern! Um das recht zu verstehen, müssen wir bedenken, wie eng der antike Mensch mit seiner Familie verknüpft ist und was für ihn der Bruch mit derselben bedeutet. — Das Nachrufen und Verspotten, die heimliche Feindschaft, die sich hinter freundlichen Worten verbirgt, kennen wir aus den Psalmen. Ähnliches widerfährt aber auch dem Propheten. Durch sein absonderliches Gebaren und durch sein unerschütterliches Festhalten an einem der Menge unverständlichen Ideal verfällt er ihrem Spott; dadurch, daß er alles was ihr heilig ist,

---

[1] Gleichnis e contrario wie Jer 8 7 4. Esr 9 34.

[2] Ad. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu I [2] (1899) S. 86. — Aus dem NT vgl. Mt 13 44ff. Mk 3 23ff. Lk 5 36f. 14 28ff. 15 1ff.

[3] A maiori ad minus Prv 15 11 JSir 17 31.

[4] Zur Frage an die Zuhörerschaft vgl. auch Jes 5 3f. 4. Esr 4 18 Mt 21 31 40f. Lk 7 43 10 36f.

schonungslos unter seinen Füßen zertritt, zieht er sich ihren Zorn zu. Das ist Prophetenlos, und so erging es darum auch Jeremia. Anfangs hatte er wenigstens bei seinen Angehörigen etwas Verständnis und Unterstützung gefunden, oder meinte es wenigstens. Aber auf einmal fällt es ihm wie Schuppen von den Augen, sieht er sich ganz allein.

Eine Antwort auf die Frage von v. 1 wird also in v. 5f. nicht geboten. Der Gott lehnt es ab, ihm über das Glück der Gottlosen Rechenschaft zu geben; Jeremia soll ihm auch ohne Antwort weiter dienen. Ja noch mehr! Statt auf seine Frage einzugehen und ihn zu trösten, verheißt ihm Jahwe, daß es noch schlimmer kommen werde; da darf er sich durch so elementare Fragen und Zweifel nicht beirren lassen. Wie furchtbar für den Propheten, und wie beschämend zugleich! Das, worum er jetzt klagt, ist das Schlimmste noch nicht; er murrte über die leichte Last, jetzt wird ihm eine schwere auferlegt. Damit verliert jenes Problem, das ihm bisher zu schaffen gemacht, für ihn seine Bedeutung; denn diese neue Erfahrung ist um so vieles bitterer! Wenn ihm das nicht erspart bleibt, daß selbst seine Nächsten בגדים sind, so verliert er die ferner stehenden בגדים aus den Augen. — Darin, wie das Lied über das Problem hinausführt, liegt seine Größe. Resignation spricht daraus, ein Verzicht auf das, was ihm bis dahin das Teuerste war. Ganz allein soll er seinen Weg weitergehen, wo rings Verkennung, Feindschaft und Verfolgung lauern — das stellt ihm Jahwe vor Augen. Und er nimmt die Bürde auf; aber kein tröstlicher Gedanke flicht sich ihm hinein, wie wir es wohl erwarten möchten. Nur das herbe Schicksal steht vor ihm, das Jahwe ihm auferlegt hat.

Was Jeremia so in stillen schweren Stunden erlebt, dem hat er Ausdruck gegeben in einem Liede, das in seiner Form sich an die Hiobpsalmen anschließt. Aber die Erkenntnis, die ihm schließlich gekommen ist, die kleidet sich ihm ein in die Form des Gottesspruches, der ihm auf seine bittere Frage und ungestüme Bitte Antwort gibt. Gewiß werden wir uns die Sache psychologisch so zurechtlegen, daß auch jene Erkenntnis im Grunde seinem eigenen Herzen entstammt. Der Prophet aber, dem es nichts Ungewohntes ist, des Gottes Stimme zu hören, ja dessen ganzes Innenleben sich in zwei Teile, einen menschlichen und einen göttlichen spaltet, ist fest davon überzeugt, daß hier der Gott zu ihm spricht.[1] Gerade weil die betreffenden Gedanken so sehr seinen persönlichen Wünschen entgegentreten, muß er sie als etwas Fremdes,

---

[1] Insofern wendet sich Caspari S. 854[1] mit Recht dagegen, daß Balla S. 55 den Jeremia sich selber ein Orakel verkündigen läßt.

als von außen an ihn herantretend empfinden. Im 4. Esra finden sich ähnliche Gespräche zwischen Esra und dem Engel, der da die Stelle Gottes einnimmt (4 1ff. 23ff. 33ff. 51ff. 5 31ff.). Auch seine Antworten sind abweisend, wenn auch nicht so schroff und herb wie bei Jeremia; es sind „Worte, die er nach seiner Überzeugung als Mensch nie gefunden hätte, ganz andere als er gewünscht und erwartet hätte, die ihn aufs tiefste erschüttern“.[1] Genau dasselbe gilt für Jeremia.

Hierin liegt auch die Eigenart und Größe unseres Liedes, das sich nach Form und Inhalt weit über das Niveau der Psalmen erhebt. Allein schon die Herbheit der Antwort genügt, um seine Echtheit sicherzustellen; die Hiobpsalmen begnügen sich alle mit der Vertröstung auf den zukünftigen Untergang der Gottlosen. Ein Lied wie dieses können wir nur bei einem ganz Großen erwarten; und wenn es unter Jeremias Namen geht, so wird es auch von ihm stammen.[2]

Der Aufbau des Liedes ist folgender: v. 1a Einleitung, v. 1b 2 Frage und Vorwurf, v. 3a Unschuldsmotiv, v. 3b Bitte um Rache, v. 4 Klage, v. 5f. Antwort in Form des Gottesspruches. Zum Teil sind es also Anklänge an den Stil des Klageliedes. Die vorwurfsvolle Frage, die fast zur Anklage wird, ist bezeichnend für die Hiobgedichte (vgl. Hiob 7 11ff. 21 7ff. 24 1ff.). Und ebendahin weist auch die eigenartige Einleitung. ERBT S. 173 findet darin den Stil der Gerichtsverhandlung; doch ist damit die Besonderheit jener Worte noch nicht scharf genug erfaßt. Gewiß sind Ausdrücke der Gerichtssprache verwendet (צדיק, דבר משפטים); aber die Art ihrer Verwendung ist das Besondere. Gott wird hier vor Gericht gezogen, wie öfter bei Hiob (9 13–35 13 3–22 23 2–17).[3]

Es erübrigt noch, das Verhältnis dieses Liedes zu 11 18–20 21–23 zu besprechen. Nach der Stellung im Text hat man es meist als ihre unmittelbare Fortsetzung angesehen.[4] Aber von einem unmittelbaren An-

---

[1] GUNKEL bei KAUTZSCH, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT II (1900) S. 341.

[2] Ähnlich CASPARI S. 847: „An einer Stelle, wo sonst immer Genehmigungen mitgeteilt werden, bringt 12 5f. ein Nein. Kurz, der Text ist . . . . . etwas so Merkwürdiges, daß man nun, wenn er irgendwo anonym überliefert wäre, auf die Suche nach seinem Verfasser ginge, als nach einem einzigartigen Menschen, wie es nur wenige gegeben haben kann.“

[3] Nach N. SCHMIDT wäre auch hier nicht ein einzelner, sondern das Volk Sprecher des Liedes. Aber alle Hiobdichtung beschäftigt sich zunächst mit dem Geschick des einzelnen. Ganz undenkbar wäre in jenem Falle v. 2b, und auch die Formulierung von v. 1a und 5f. spricht gegen jene Annahme.

[4] So noch v. ORELLI, GIESEBRECHT, ROTHSTEIN, vgl. auch CASPARI S. 845 ff., der sich aber nicht klar äußert.

schluß kann sowieso keine Rede sein, da allermindestens ein Zeitraum dazwischen liegen müßte, in dem Jeremia vergebens auf das Eintreten des in 11 22f. verheißenen Gerichtes gewartet hätte. Überhaupt verraten 12 1ff. in keiner Weise etwas von einer vorangegangenen Verheißung und der Enttäuschung über ihr Ausbleiben. — Cornill will umgekehrt 12 1ff. zeitlich dem andern Stück vorangehen lassen: 12 6 sei die Offenbarung, von der 11 18 rede. Aber nach 11 18–23 — ich fasse diese Verse hier zunächst absichtlich als Einheit wie Cornill — sind seine Verfolger die Leute von Anatot im allgemeinen, wobei seine eigenen Angehörigen noch gar nicht inbegriffen zu sein brauchen. Daß auch diese ihn verfolgen, erscheint 12 6 vielmehr deutlich als etwas Neues, als eine Steigerung der allgemeinen Verfolgung.[1] Zerlegt man auch noch 11 18–23 in zwei Stücke, so muß das zweite derselben aus dem genannten Grunde vor 12 1–6 fallen. Aber auch für das andere ist Cornills Annahme wenig wahrscheinlich. Es wäre sonderbar, wenn der Prophet, nachdem ihm Jahwe eben vom feindlichen Verhalten seiner Angehörigen Kunde gegeben, ihm dies gleich wieder in so leidenschaftlicher Form wie etwas Neues vorhielte. — Die drei Stücke sind also vollständig voneinander zu trennen, wenn sie auch ähnliche Voraussetzungen haben. Durch völlige Isolierung gewinnen sie nur; und wenn trotzdem manches unklar bleibt, so liegt das am besonderen Stil und der eigentlich nicht für fremde Ohren und Augen berechneten Darstellung.

7. 15 10–12.

v. 10. Das zweite איש ist nicht zu streichen, da der Schluß, G setze es nicht voraus (Rothstein), fraglich ist. Ebensowenig ist לכל־הארץ überflüssig oder metrisch anstößig. — Das מ von מקללוני ist zum vorhergehenden Wort zu ziehen: כלהם קללוני (S). — **v. 11** ist so stark verderbt, in G zum Teil noch mehr als in MT, daß er sich nur ganz ungefähr herstellen läßt. Nach MT handelt es sich unzweifelhaft um einen Gottesspruch; das zu אמר יהוה unentbehrliche כה findet sich in G in v. 10b, wohin es als כחי verschlagen ist (Giesebrecht). Auch אם־לא, das sich zunächst ja auch anders verstehen ließe, paßt gut zu einem Gottesspruch, da derselbe oft mit einer solchen Beteuerung beginnt (Nu 14 35 II Rg 9 26 Jes 5 9 14 24 Jer 22 6 Hes 5 11 17 16 19 20 33 34 8 36 5 38 19 Mal 3 10). Für שרותך schreibe ich אשרתיך (Gunkel); zu לטוב in der Bedeutung „zu gutem Ausgang" vgl. Dt 30 9b ψ 119 122 und לטובה. v. b ließe sich dann verstehen: ich veranlasse den Feind bei dir Fürbitte einzulegen. Das wäre eine Verheißung, aber eine matte, und würde v. 12 unschön vorgreifen. Die Übersetzungen verstehen das הפגעתי בך als „helfend zur Seite treten". Auch Jes 64 4 (47 3?) bezeichnet פגע ein Begegnen im guten Sinne. Darnach ist das auch für unsere Stelle anzunehmen, ohne daß es nötig sein dürfte, nach jener das Qal und den bloßen

[1] So auch Caspari S. 847f.

Akkusativ einzusetzen. Wohl aber muß in dem את־האיב ein Fehler stecken, in MT wie in den Übersetzungen. Versuchsweise schlage ich vor אתה אהבי, vgl. Jes 41 8. — **v. 12.** ירע ist als Ni zu vokalisieren. — Damit ist das Lied zu Ende. **v. 13 f.** stehen mit ihm in keinerlei Zusammenhang; sie decken sich mit 17 3 f. und sind dort zu Hause.

10 *Weh mir, Mutter, daß du mich gebarst,*
den Mann des Zankes und Streites für das ganze Land! (3+3)
Nicht lieh ich aus, nicht lieh man mir,
und doch verfluchen mich alle! (5)
11 *So sprach Jahwe:*
„Wahrlich, ich führ' dich zum Guten,
wahrlich, ich stehe dir bei; (3+3)
Zur Zeit des Unheils
und zur Zeit der Not —
du bist mein Freund! (6)
12 *Bricht auch Eisen,*
Eisen vom Norden, und Erz?“ (5)[1]

Das Lied beginnt[2] mit einem schaurigen Vorwurf gegen die eigene Mutter. Statt daß er ihr dafür danken kann, daß sie ihm das Leben gegeben, meint er, sie hätte es besser unterlassen. Denn was ist aus ihm geworden? Ein Mann, der mit aller Welt in Zank und Streit lebt. Und doch hat er nie Geld ausgeliehen oder selber entliehen. — In den letzten Worten findet Hölscher die für Jeremia sonderbare Betonung, daß er keine faulen Wuchergeschäfte gemacht habe. Allein es ist nicht bloß vom Leihen, sondern auch vom Entleihen die Rede; dem Richtigen näher kommt die Auffassung, er habe sich nie in die Geschäfte des Alltags eingelassen, die so oft die Wurzel von Zank und Streit sind.[3] Allein der Satz will gar nicht buchstäblich genommen sein; es ist ein leidenschaftliches Bild: behandelt man mich doch, wie wenn ich ein böser Wucherer oder ein säumiger Zahler wäre! — Da v. 10a keine Anrede an Jahwe enthält, haben wir es nicht mit einem Gebet und Klagelied zu tun, sondern — darauf weist auch die Leidenschaftlichkeit der Worte — mit einem Hiobgedicht. Die Fortsetzung jedoch (v. 10b) ist dort undenkbar und nur im Munde des Propheten verständlich. Wenn der Prophet den Opferkult verwirft, das Lasterleben der Priester, den Trug der falschen

---

[1] Ein „umgekehrter“ Fünfer mit dem Schema 2+3, vgl. Ed. Sievers, Metrische Studien I (1901) S. 111 f. Ebenso 23 9b.

[2] Ein Zusammenhang mit der vorangehenden Unheilsverkündung (15 5–9) besteht natürlich nicht; 15 10 darnach verstehen zu wollen (Caspari S. 855) ist ohnehin aussichtslos.

[3] So schon Ewald, Graf, Keil; neuestens auch Caspari S. 853 f.

Propheten geißelt, wenn er schonungslos die sozialen Schäden aufdeckt und das Wohlleben der Reichen an den Pranger stellt, wenn er dem Königshaus seine Sünden vorhält und die politischen Maßnahmen verurteilt, wenn er den Fall der Stadt, die Zerstörung des Tempels, die Wegführung des Volkes ankündigt, dann bringt er nicht nur die höheren Stände und die Regierung gegen sich auf, sondern die ganze Masse des Volkes, das die Männer, auf die es mit Ehrfurcht zu blicken gewohnt ist, geschmäht sieht und sich selber in seinen heiligsten patriotischen und religiösen Empfindungen verletzt fühlt. So hat er alle gegen sich, findet nirgends Verständnis und stößt überall auf den heftigsten Widerstand. Starke Naturen, ein Amos, ein Jesaia, konnten sich im Bewußtsein ihrer göttlichen Sendung darüber hinwegsetzen. Ein Jeremia ist nicht hart genug dazu. Sein weiches Gemüt leidet unter dem immerwährenden Kampfe, er sehnt sich nach Ruhe und Frieden. — In v. 11f. folgt ein Orakel, das ihm Jahwes Beistand verheißt. v. 11 bedarf keiner Erklärung; aber v. 12 klingt rätselhaft und macht den Auslegern viel Kopfzerbrechen.[1] Hat man aber v. 11 als Gottesspruch erkannt, wozu ja gerade seine Rätselhaftigkeit gut paßt, so findet sich schon bei älteren Auslegern[2] eine Erklärung für v. 12, die einen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ergibt. Das am Pontus gewonnene Eisen war im Altertum weitberühmt und durch den Handelsverkehr sicherlich auch nach Palästina gelangt.[3] Darauf spielt unser Vers an. Wenn für Jeremia sonst der „Norden" eine besondere Bedeutung hat, als die Himmelsgegend, aus der er den Feind erwartet, so schließt das doch nicht aus, daß er daneben das Wort im ganz gewöhnlichen Sinne gebraucht und hier z. B. von „nordischem Eisen" redet. So wenig als Erz und Eisen bricht, so wenig sollst du brechen; das ist der Gedanke.[4] Der Prophet soll wie eine eherne Mauer dem Volk entgegenstehen (1 18 15 20). Das wird aber in verhüllter Form gesagt, wie es Prophetenart ist. Es ist wiederum, wie 12 5, ein Gleichnis in Frageform. Die Antwort auf die Frage soll sich Jeremia selber geben. Absichtlich ist das Gleichnis — anders als 12 5f. — auch ohne Deutung gelassen; so ist es erst recht geheimnisvoll und darum echt prophetisch. Daß hinter v. 12 ein ursprünglicher Abschluß verloren

[1] Duhm und Erbt nehmen ihre Zuflucht zu einschneidenden Textänderungen, Cornill und H. Schmidt geben den Vers als unheilbar verderbt auf, Giesebrecht und Rothstein streichen ihn.

[2] So de Dieu und Umbreit, vgl. Graf z. St.

[3] Vgl. H. Winckler, Vorderasien im zweiten Jahrtausend (1913) S. 61.

[4] Anders Goethe, Des Epimenides Erwachen:

Pfeiler, Säulen kann man brechen,
aber nicht ein freies Herz. (2. Aufzug, 6. Auftritt.)

gegangen sei, darf man nicht annehmen; die Wirkung würde dadurch nur verringert. — Jahwes Antwort verheißt ihm also nicht den Frieden, den er ersehnt. Den gibt es für den Propheten nicht. Prophet sein heißt Kämpfer sein — aus vielen Leiden ist ihm diese Erkenntnis aufgegangen. Aber die Gewißheit hat er nun, daß Jahwe mit ihm ist, so daß er seinen Feinden nicht erliegen kann. Und in dieser Zuversicht geht er seinen Weg weiter.

So schließen sich die Verse zu einem abgerundeten Ganzen zusammen: Klageruf mit göttlicher Antwort. Aus beiden Teilen spricht die Beziehung auf den Propheten. Merkmale des Klageliederstiles sind nicht vorhanden; die Stimmung ist zunächst die der Hiobgedichte, erhebt sich aber über dieselben im Orakel.

8. 20 7–9.

v. 7. Ich lese החזקתני (Ehrlich). — v. 8. כל־היום klappt nach und ist als Glosse zu v. 7 zu streichen (Erbt). — v. 8. Änderung des דבר יהוה in דברך (Rothstein) ist unnötig; auch in v. 9 ist von Jahwe in dritter Person die Rede: der Prophet hat sich gewissermaßen von Jahwe abgekehrt und spricht mit sich selber weiter. Liest man gar דברי (Duhm), so geht gerade die Hauptsache verloren. — v. 9. Vielleicht ist ואם אמרתי zu lesen (Ehrlich), vgl. ψ 94 18 Hi 9 27. — בלבי fehlt in G, mag aber trotzdem echt sein. — Von der Änderung des עצר in כצרב „wie Entzündung“ (Duhm, Ehrlich) sieht man besser ab; grammatisch ist עצר nicht unmöglich (Gesenius-Kautzsch § 132 d), und Entzündung wäre kein sehr glückliches Bild für die nach außen drängende Glut. — Hinter אוכל nach G שׂאת oder לשׂאת einzufügen (Cornill, Duhm, BH) ist unnötig; absolutes אוכל ist wirkungsvoller (vgl. Jes 29 11). — Auf keinen Fall darf v. 9c als „entbehrlich“ gestrichen werden (gegen Rothstein).

7 *Du verführtest mich, Jahwe, und ich ließ mich verführen;*
du packtest mich an und bliebst Sieger. (5)
Zum Gelächter bin ich allzeit worden,
über mich spottet jeder. (5)
8 *Denn sooft ich rede, schrei ich um Hilfe,*
rufe: „Gewalt und Bedrückung!“ (3+3)
Denn Jahwes Wort ward mir
zu Schande und Spott. (5)
9 *Und denk' ich, ich will sein nicht gedenken,*
und in seinem Namen ferner nicht reden, (3+3)
Dann ist's mir im Herzen
wie brennendes Feuer,
verhalten in meinem Gebein. (6)
Ich quäle mich es auszuhalten und kann nicht. (4)

Das bei aller Kürze so vielsagende Gedicht beginnt mit einem bitteren, leidenschaftlichen Vorwurf: du verführtest mich! Das hier

stehende Verb (פתה) bedeutet eigentlich: einen beschwatzen, und ist Terminus für das Verführen eines Mädchens (Ex 22 15 JSir 42 10, vgl. Hos 2 16). Auf das nur schwach angedeutete Bild folgt gleich ein anderes, dem Ringkampf entnommenes. Mit diesen kühnen, aber unvergleichlich anschaulichen Bildern malt der Prophet, wie er halb freiwillig, halb gezwungen sich in Jahwes Dienst gestellt hat: wie süß warst du mir, und wie stark! Doch jetzt muß er, wie ein in Schande sitzen gebliebenes Mädchen, voll Bitterkeit klagen: Ach, hätt' ich mich doch nicht verführen lassen! Denn nichts als Hohn und Spott erntet er jetzt. — Verrät v. 7a unzweifelhaft den Propheten — denn wo wäre der Psalmist, der von solchen Erfahrungen zu berichten wüßte! — so könnte v. 7b ebensogut im Psalter stehen (vgl. ψ 22 8 44 14 69 12 79 4 109 25). Darin berührt sich eben das Geschick des Propheten mit dem des Psalmisten, daß sie beide unter Spott und Verfolgung zu leiden haben.[1] Ist auch die Ursache nicht dieselbe, so doch das Ergebnis. Auch v. 8a kann auf einen Psalmisten gehen wie auf den Propheten. זעק ist stehender Ausdruck in der Klage der Psalmen,[2] zu חמס sei auf ψ 27 12 35 11 55 10 140 2 5 12 Hi 19 7 verwiesen. שׁד dagegen findet sich dort nur ψ 12 6, bei Hiob und in den Proverbien je zweimal, während es in den Prophetenschriften häufig ist, also offenbar vorzugsweise dem prophetischen Sprachgebrauch angehört. — So oft Jeremia den Mund auftut, ist es ein Schrei über die Gewalttat, die er leidet. Er kann nicht mehr anders reden! Welch unerträgliches Geschick beständiger Mißhandlung muß ein solcher Mann erduldet haben (vgl. Jes 50 6)! Warum dies über ihn gekommen ist, gibt v. 8b an: weil er Jahwes Bote ist und Jahwes Wort zu verkünden hat — so sagt er sich mit Bitterkeit. Als des höchsten Königs Abgesandter hätte er doch allen Anspruch darauf, mit Ehren aufgenommen und mit Aufmerksamkeit angehört zu werden; aber man verhöhnt und verlästert ihn, Gottes Wort wird zu Spott und Schande! — Trotz aller Anklänge an den Psalmenstil ist also v. 8 in seinem ganzen Umfange prophetisch zu verstehen. Auch 6 10b klagt Jeremia darüber, daß Jahwes Wort Gegenstand des Hohnes werde.

Das will ihm oft sein ganzes Prophetenamt verleiden (v. 9). Er möchte es Jahwe vor die Füße werfen, sich um Jahwe nicht mehr kümmern, um sich seines Lebens freuen zu können, wie es ihm jetzt nicht möglich ist (vgl. 15 17). אמרתי dient auch in den Klagepsalmen, und zwar in deren verschiedensten Bestandteilen, dazu, einen Gedanken oder ein Wort einzuführen[3] (ψ 30 7

[1] Vgl. oben S. 57f. [2] Vgl. oben S. 17f.

[3] Natürlich ist Caspari S. 860[1] zuzugeben, daß אמר auch bei den Propheten hie und da vorkommt. Aber daß es in der vorliegenden Form und in solchem Zu-

31 15 23 32 5 38 17 39 2 94 18 116 11 119 57 140 7 142 6 Jes 38 10f.). — Dem זכר[1] parallel geht das genauere דבר בשם. Nach Hölscher würde mit dem ב einfach das Objekt des Redens eingeführt: ich will seinen Namen nicht mehr nennen[2] — wie z. B. דבר בגאות ψ 17 10, vgl. ψ 73 8 Jes 63 1 Dan 9 21. Allein mit שם verbunden heißt es nie etwas anderes als in jemandes Namen reden (I Sa 25 9). Und gebraucht wird diese Wendung vor allem vom Propheten, der in Jahwes Namen redet (26 16 29 23 44 16 Ex 5 23 Dtn 18 19 20 22 I Rg 22 16 Sach 13 3 Dan 9 6 I Chr 21 19 II Chr 18 15 33 18); völlig gleichbedeutend ist sie mit der andern נבא בשם (התנבא) (11 21 14 15 23 25 26 9 20 27 15 29 9 21), mit der sie im selben Zusammenhang abwechseln kann.

Aber des Propheten Versuch, eigene Wege zu gehen, ist nicht geglückt. Das Gotteswort, das er verschweigen will, brennt wie Feuer in seinem Gebein — בעצמתי[3] auch ψ 42 11 Thr 1 13 — und läßt sich nicht auf die Dauer unterdrücken. Es will verkündet sein, mag das auch noch so schlimme Folgen für ihn haben. Die Aussprache der Gedanken kann er unterdrücken, die Gedanken selber nicht! Vielmehr, je weniger er darüber redet, um so heißer wird die innere Glut, bis er sie schließlich doch wieder in Worten ausströmt. Ähnlich klingen zwei Stellen der Klagelieder: in ψ 32 3f. kann der Psalmist das Sündenbekenntnis, in ψ 39 3f. den Schmerz nicht unterdrücken. Sind das Erfahrungen, die jeder Fromme machen kann, so paßt der Inhalt unserer Stelle nur für den Propheten, der einem Zwangszustand unterliegt und prophezeien muß (4 19a Am 3 8 I Kor 9 16).[4] So tritt er doch wieder als Prophet auf — er kann nicht anders. Aber schwer zu ertragen ist das ihm auferlegte Geschick — so endet das Lied ohne jeden tröstlichen Ausblick.

Die Anklänge an den Klageliederstil sind hier nicht so stark wie in den früheren Liedern. Soweit Elemente desselben da sind, gehören sie der Klage an. Die Gedanken von v. 7a und 9a sind prophetisch, wenn auch v. 9a äußerlich genommen im Psalter gewisse Parallelen hat. Auch

---

sammenhang „psalmistisch" ist, hat Hölscher richtig gesehen. — Wenn die Akzente das ואמרתי als Perfectum consecutivum, also frequentativ, gefaßt haben wollen (Gesenius-Kautzsch § 112kk), so verbietet das kaum die Vergleichung mit den übrigen Stellen; und vielleicht ist jene Akzentuierung nicht einmal ursprünglich.

[1] Wenn N. Schmidt אזכרנו als Hi vokalisiert und auf die liturgische Anrufung Jahwes bezieht, so hängt das natürlich damit zusammen, daß er auch dies Lied als vom Volk gesprochen ansieht; das verbietet sich schon wegen v. 7a und 9a.

[2] Ähnlich Caspari S. 860: „Vielleicht besagen die ersten beiden Sätze (von 20 9) nur, daß der Sprecher den Anschluß an Jahwe durch den Kult schmerzlich entbehrt."

[3] Giesebrecht schlägt vor, dies בְּעַצְמֹתָי „mit aller Kraft" zu lesen!

[4] Vgl. auch Hölscher S. 32.

als Ganzes nimmt das Lied eine eigene Stellung ein; es enthält eine zusammenhangende Erzählung über die eigene Person, wie wir sie eigentlich nur im Dankliede (z. B. ψ 18 5ff. 17ff. 30 3f. 7ff. 34 5ff. Jes 38 10ff. Jon 2 3ff. und im Lehrgedicht (z. B. ψ 32 3ff. 73 13ff.) haben[1]. Aber mag auch die Art der Erzählung vielleicht von dorther stammen, so doch nicht das einzelne. Literargeschichtlich betrachtet stellt dieses Lied also eine ganz selbständige Größe dar.

9. 20 14–18.

v. 14. Beide אשר sind zu streichen. — v. 15. אשר und לאמר sind zu streichen. — v. 16. האיש ההוא ist später zugesetztes Explicativum (Duhm). — עת nach G zu tilgen (Duhm) scheint mir wegen des Metrums nicht angebracht. — v. 17. Da für מֵרחם die Bedeutung „noch im M." nicht bewiesen werden kann, wird es unter Einfluß des folgenden aus בְּרחם verschrieben sein (Cornill, Duhm, Erbt).

14 *Verflucht der Tag, an dem ich geboren;*
der Tag, da meine Mutter mich gebar, sei ohne Segen! (4 + 4)
15 *Verflucht der Mann, der meinem Vater kundtat:*
„Geboren ist dir ein Knäblein!" — ihn hoch erfreute. (4 + 4)
16 *Er sei wie die Städte,*
die Jahwe umwarf
ohne Erbarmen. (6)
Wehruf soll er hören des Morgens
und Kriegsgeschrei zur Mittagszeit! (3 + 3)
17 *Daß er mich nicht im Mutterleib getötet* (3)
Und meine Mutter mir zum Grab geworden,
und ihr Schoß auf ewig schwanger! (3 + 3)
18 *Warum ging ich hervor aus Mutterschoß,* (3)
Um Mühsal und Kummer zu schauen,
daß meine Tage in Schande vergingen? (3 + 3)[2]

Wieder sehen wir den Propheten in einem Zustand höchster Verzweiflung. Er verwünscht sein Leben, seine Geburt (vgl. 15 10). Nur darin vermag man noch eine gewisse Zurückhaltung zu sehen, daß er wenigstens die Person der Eltern verschont. Der Prophet grübelt nach über sein Dasein, das jeder Freude und Ehre bar ist. In bitterem Schmerz, in ohnmächtigem Grimm über dies jammervolle Geschick verflucht er den Tag seiner

---

[1] Vgl. Gunkel, Ausgew. Ps³ S. 141.

[2] Für v. 17f. fühlt man sich versucht, zwei Dreizeiler (3 + 3 + 3) anzunehmen; doch handelt es sich wohl eher um eine „Mischgruppe" im Sinne von Sievers, d. h. um die Verbindung der einfachen „Reihe" (3) mit der „Periode" (3 + 3), vgl. Sievers, Metr. Studien I (1901) S. 123 ff.

Geburt, den doch sonst jeder für einen Glückstag hält, ja er verflucht gar den Mann, der seinem Vater die Freudenbotschaft brachte, daß ihm ein Knabe — kein Mädchen! — geboren sei. Voll Bitterkeit denkt er jetzt: wie grundlos war doch diese Freude! Und dann greift er, vielleicht nach einer Pause — auch das Metrum ändert sich mit v. 16 — wieder auf den Tag zurück und überschüttet ihn mit neuen Verwünschungen. Besser wäre er schon im Mutterleibe gestorben, als für ein so jammervolles Dasein geboren zu werden.[1] — Was der besondere Anlaß dieses Schmerzausbruches war, ist durch nichts angedeutet und nur nach der Analogie der andern Lieder zu vermuten.[2]

In der Form unterscheidet sich dieses Lied wesentlich von den Klagegedichten. Es wendet sich nicht an Jahwe, ist also kein Gebet. Man möchte es eine Selbstverfluchung nennen. An die Klagelieder erinnern noch einzelne Ausdrücke von v. 18. So gleich das למה (s. oben S. 15), עמל (ψ 10 14 25 18 55 11 90 10), יגון (ψ 13 3 31 11 116 3); zu b sind ψ 31 11 102 4 zu vergleichen. Ausgesprochen prophetische Gedanken oder Wendungen finden sich nicht. Doch ist es mit den übrigen Liedern durch eine gewisse Verwandtschaft in der Stimmung verbunden.

Ein Gegenstück dazu besitzen wir in Hi 3, einem Gedichte, das sich mit dem unserigen auffallend berührt, aber sehr viel länger ist. In seiner einfachen knappen Form macht das Jeremialied einen ungleich tiefern Eindruck als jenes, das kunstvoller und überlegter, aber auch etwas überladen und kalt ist (Duhm). Drum sucht man auch die Abhängigkeit mit Recht meist bei Hiob.[3]

---

[1] Vgl. Hi 3 10 18f. 4. Esr 5 35. — Mit der Möglichkeit ewiger Schwangerschaft (v. 17), z. B. als Folge eines Fluches, scheint der Volksglaube zu rechnen; vgl. E. Sklarek, Ungarische Volksmärchen (1901) S. 57ff., Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, neubearbeitet von J. Bolte und G. Polivká II (1915) S. 246f.

[2] Caspari S. 859 denkt an Jeremias Aufenthalt in der Zisterne (Cap. 38): „Man hat doch den Eindruck, daß seine Konstitution damals einen Stoß erlitten hat, den sie nicht mehr verwunden hat.“ Allein es handelt sich schwerlich um physisches Leiden!

[3] So Budde, Hiob[2] (1913) S. 11, Cornill, Jeremia S. 239, Duhm, Hiob (1897) S. 17, Jeremia S. 166, Erbt S. 188, Giesebrecht, Jeremia[2] S. 116, Graf S. 282, Steuernagel bei Kautzsch[3] II S. 300; anders Dillmann, Hiob[4] (1891) S. XXXIII, N. Schmidt, Encycl. Bibl. II S. 2389, zögernd auch schon Hitzig, Jeremia S. 159.

Inhaltsverzeichnis

Vita

Ich wurde am 24. November 1887 in der Schweiz, in Winterthur (Kanton Zürich), geboren als Sohn des Prof. ANDREAS BAUMGARTNER von Schwändi (Kanton Glarus) und der ALINE geb. TEUCHER von Winterthur. Ein Jahr darauf siedelten die Eltern nach Zürich über, wo mein Vater an der kantonalen Industrieschule die Lehrstelle für Englisch übernahm. Hier durchlief ich die Primarschule und das Gymnasium. Schon früh hatte ich eine Vorliebe für Geschichte gezeigt, die sich während der Gymnasialzeit noch steigerte. So bezog ich im Herbst 1906 die Universität Zürich, um Geschichte und daneben klassische Philologie zu studieren. Aber noch während des ersten Semesters begann ich mich dem Studium des Alten Testamentes und der semitischen Sprachen zuzuwenden, wobei ich in Prof. Dr. J. HAUSHEER einen ausgezeichneten Lehrer für beides fand. Nachdem ich im Herbst 1908 das propädeutische Examen in alter Geschichte bestanden hatte, gab ich später die allgemeine Geschichte auf und widmete mich neben der semitischen wieder um so mehr der klassischen Philologie. Daneben beschäftigte ich mich besonders mit der neutestamentlichen Wissenschaft, mit Religionsgeschichte und mit Ethnologie. Im Mai 1912 bestand ich die Diplomprüfung für das höhere Lehramt in klassischer Philologie; die Diplomarbeit enthielt „Untersuchungen zum Erzählungsstil Herodots". Im Juni 1912 folgte das Doktorexamen in klassischer Philologie, in hebräischer Sprache und Literatur und in allgemeiner Religionsgeschichte; die Dissertation war dem zweiten der genannten Fächer entnommen: „Kennen Amos und Hosea eine Heilseschatologie?"

Für den Rest jenes Sommers übernahm ich am kantonalen Gymnasium in Zürich eine Vertretung für Latein. Im Herbst 1912 begab ich mich zur Fortsetzung meiner Studien nach Deutschland. Zunächst nach Marburg, wo ich neben verschiedenen theologischen Vorlesungen das alttestamentliche Seminar besuchte und Assyrisch lernte. Gleichzeitig nahm ich regelmäßig am alttestamentlichen Seminar in Gießen teil. Im

Frühling 1913 siedelte ich für zwei
mich vorwiegend mit dem Alten Te
ich das Studium des Assyrischen
arbeitete ich in Zürich. Der Plan,
aufzusuchen, wurde durch den Ausb
stand im schweizerischen Grenzdie
Lektor der hebräischen Sprache n
besuchte ich neben meiner Lehrtäti
theologische Vorlesungen und bereit
tiatenexamen vor, das ich am 19. Ju

Allen meinen Lehrern, vor a
Dozenten G. Billeter, H. Blümner,
A. Kaegi, L. Köhler, G. Meyer von K
in Zürich, H. Gunkel in Gießen, H.
W. Heitmüller, W. Herrmann, P. Jens
ich für alle mir gebotene Belehrung
Dank aus.

Buchdruckerei des Waisen

r zwei Semester nach Gießen über, wo ich
lten Testament beschäftigte; zugleich setzte
schen in Marburg fort. Im Sommer 1914
Plan, im Winter die Berliner Universität
n Ausbruch des Krieges durchkreuzt. Ich
renzdienst, bis ich im Frühling 1915 als
ache nach Marburg berufen wurde. Hier
Lehrtätigkeit drei Semester hindurch noch
l bereitete mich gleichzeitig auf das Lizen-
n 19. Juli 1916 bestand.

, vor allem den Herren Professoren und
Blümner, J. Hausheer, H. Hitzig-Steiner,
r von Knonau, P. W. Schmiedel, E. Schwyzer
eßen, H. Böhmer, K. Bornhäuser, K. Budde,
, P. Jensen, A. Jülicher in Marburg spreche
lehrung und Anregung meinen aufrichtigen

---

es Waisenhauses in Halle a. d. S.